LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

SEPTIEMBRE-OCTUBRE DE 1929.—NÚMERO 119.

PREPARACIÓN MORAL PARA LA FE

III

Respuesta a algunos reparos que pueden oponerse a lo dicho en los dos artículos anteriores.

A lo dicho en nuestros anteriores artículos acerca de los obstáculos para la fe y de las disposiciones favorables y medios del orden moral para adquirirla, quizá no falte quien oponga ciertos reparos, de los cuales debemos hacernos cargo, a fin de darles su correspondiente y satisfactoria contestación.

Y, en primer lugar: contra lo que hemos dicho acerca de la influencia de la voluntad sobre el entendimiento y su adhesión, por la fe, a las verdades reveladas, puede argüirse, como lo han hecho M. Rabier, M. P. Janet y M. Couturat, diciendo: «O las razones que tenemos para creer nos parecen suficientes o insuficientes. En el primer caso, nada tiene que hacer la voluntad para producir la creencia. En el segundo, que se nos explique cómo la voluntad podrá ocultar esa falta de razón o se tomará a sí misma por una razón» (M. Rabier, «Psychologie», 5 edit., pág. 271). O también, atribuyendo a la voluntad el papel de afirmar por una especie de salto, consecuencias no contenidas en las premisas, causas, que no guardan proporción con los efectos, lo más procediendo de lo menos, como constituyendo un suplemento de prueba (M. P. Janet, «Principes de métaphysique et de psychologie», t. II, págs. 475 y 476). O, finalmente, asegurando que se cree lo que se puede, y no lo que se quiere; que tan imposible es creer aquello, que no hay ningún motivo para creer, como dejar de creer lo que se nos ofrece como evidente y necesario, y que no hay razón para oponer la creencia a la ciencia, como un fenómeno de orden sentimental a un estado puramente intelectual (M. Couturat, «La Logique

et la Philosophie contemporaine», Révue de Métaphysique et de Morale, 1906, pág. 332).

No puede negarse que en las palabras que acabamos de citar de los mencionados autores racionalistas, resalta cierta apariencia de verdad y de fuerza de razón, capaz de impresionar a quien se halle desprovisto de la suficiente preparación filosófica, para descubrir los puntos flacos de que adolecen. Por el contrario: a la luz de la doctrina de Santo Tomás, en dichas palabras, sólo se pone de manifiesto la ignorancia de sus autores acerca de la materia de que se trata, una gran confusión de ideas sobre la misma, y que se parte de varios supuestos falsos, que carecen en absoluto de verdadera base y sólido fundamento.

Y como estas nuestras afirmaciones son graves y contrarias a las ideas de hombres de prestigio intelectual en el campo racionalista, y por otra parte, la materia de que se trata, es de capital importancia, por estar tan íntimamente relacionada con las más fundamentales cuestiones teológicas sobre la fe, conviene que nos detengamos algún tanto en este punto, a fin de que nuestra respuesta al primer reparo que se opone a lo que dejamos establecido en los anteriores artículos, sea del todo satisfactoria y sirva, no sólo para manifestar la nulidad de dicho reparo, sino también para corroborar más y más la verdadera doctrina acerca del modo como la voluntad influye en el entendimiento y en su acto de adhesión a las verdades de fe.

* * *

Hemos dicho que en las palabras, poco antes citadas, de Rabier, Janet y Couturat, se pone de manifiesto la ignorancia de estos autores racionalistas sobre la materia de que se trata. En efecto, cuando M. Rabier dice: «O las razones, que tenemos para creer nos parecen suficientes o insuficientes. En el primer caso, nada tiene que hacer la voluntad para producir la creencia. En el segundo, que se nos explique cómo la voluntad podrá ocultar esa falta de razón o se tomará a sí misma por una razón».

En esas palabras, se ve claramente, que su autor ignora, o que, si no la ignora, se expresa lo mismo que si ignorase lo que es la ciencia y lo que es la fe; la distinción entre la una y la otra, entre sus objetos y actos respectivos, el distinto modo de adhesión a la verdad vista por conocimiento científico y a la verdad creída por razón del testimonio suficientemente autorizado, con todas las condiciones y garantías que le hacen digno de crédito, y en fin, la inmensa diferencia que existe entre la suficiencia de razones para la adhesión a la verdad, por vía científica y la adhesión por vía de autoridad competente y testimonio verídico, que, sin hacer ver la verdad en sí misma, de un modo directo e inmediato, como sucede en el conocimiento científico, son, no obstante, muy de sobra suficientes para demostrar lo razonable de la adhesión y la sinrazón y hasta,

en algunos casos, la locura de los que se niegan a la adhesión, a la verdad, cuando ésta, sin ser vista en sí misma, por medio de la ciencia, tiene en su favor toda la fuerza de autoridad y testimonio que pueda desearse, y toda clase también de razones de carácter reflejo.

Todo esto ignora o parece ignorar M. Rabier, a pesar de la claridad con la cual se halla perfectamente deslindado y explicado por el Angélico Doctor, en cuyas obras podrían encontrar los racionalistas toda la luz de que necesitan, si procedieran de buena fe, con amor desinteresado a la verdad y deseo sincero de hallarla.

He aquí unas palabras del Angel de las Escuelas, que valen por otras muchas que del mismo podríamos aducir, a nuestro propósito, y que bastan para poner de manifiesto los puntos flacos, la confusión y falsos y gratuitos supuestos que se hallan en las palabras de M. Rabier, y en las de los otros dos citados autores.

Después de haber explicado el Santo los dos modos como el entendimiento se adhiere a la verdad, movido por la luz, que de la misma verdad le viene, a saber, un modo, cuando ve la verdad en los primeros principios; con toda la luz con que en ellos resplandece; en cuyo caso, el entendimiento se adhiere a la verdad por el acto de la inteligencia, que consiste en una visión inmediata del objeto o verdad conocida, sin ninguna intervención de discurso o raciocinio. Otro modo, cuando la verdad se presenta al entendimiento, en las conclusiones deducidas de los principios, a través de la luz participada y procedente de los mismos; en cuyo caso tiene lugar el conocimiento por vía de discurso, que es propiamente el conocimiento científico; y entonces la adhesión del entendimiento a la verdad es motivada por la luz de la ciencia. Después, decimos, de haber explicado estos dos modos de adherirse el entendimiento a la verdad, pasa el Angélico a explicar el modo como se verifica la adhesión que tiene lugar en la fe, con las siguientes palabras: (De Veritate, q. XIV, a. 1). «A veces el entendimiento no puede ser determinado a una de las partes contradictorias, ni inmediatamente por las mismas definiciones de los términos, como en los principios, ni tampoco en virtud de los mismos principios, como lo es en las conclusiones demostrativas. Y entonces, es determinado por la voluntad, la cual elige asentir a una de las partes determinadamente con preferencia a la otra; y esto por algún motivo que es suficiente para mover la voluntad; pero que no lo es para mover el entendimiento, a saber, porque el asentir a una de las partes con preferencia a la otra, parece cosa buena y conveniente. Y esto es lo que sucede en aquel que cree; como cuando alguno cree los dichos de otro, porque le parece que el creer tales dichos es cosa razonable o útil. Y de este modo es también como nosotros nos movemos a creer, en cuanto que, si creemos, se nos promete por premio, la vida eterna. Por este premio se mueve la voluntad a asentir a los dichos en que se nos da testimonio de las verdades

reveladas, por más que el entendimiento no vea directa e inmediatamente esas verdades en sí mismas, ni por lo tanto, sea movido al asentimiento por la evidencia intrínseca, que ellas tienen en sí mismas».

Difícil parece que pueda explicarse mejor que como lo hace Sto. Tomás con las anteriores palabras, el papel que desempeña la voluntad en el acto de fe. ¿Es esto lo mismo que parecernos insuficientes las razones para creer, y para suplir la falta de razón, tomarse la voluntad a sí misma por una razón, como supone M. Rabier? ¿Es esto afirmar, por una especie de salto, consecuencias no contenidas en las premisas, causas que no guardan proporción con los efectos, lo más procediendo de lo menos, y constituir un suplemento de prueba, en lo cual, se imagina M. P. Janet que consiste el papel de la voluntad y su intervención en el acto de fe? ¿Es esto oponer la creencia a la ciencia, como un fenómeno de orden sentimental a un estado puramente intelectual, como piensa M. Couturat? Nada de eso. Para creer, ni faltan razones, no sólo suficientes, sino suficientísimas, ni la voluntad se toma a sí misma por una razón, ni constituye un suplemento de prueba, ni finalmente, se opone la fe a la ciencia, como un fenómeno del orden sentimental a un estado puramente intelectual.

Lo que dice Sto. Tomás, no es que el entendimiento no vea razones para creer; sino que no ve por la fe, la verdad en sí misma, como la ve en los primeros principios, o como la conoce también en las conclusiones con la luz derivada de los principios. La grande confusión de los tres mencionados racionalistas y de otros muchos, que pueden considerarse como representados en el mismo grupo, consiste en suponer, que es una misma cosa, ver la verdad directa e inmediatamente en sí misma, que ver motivos racionales y suficientes para asentir a ella, aunque no se la conozca con un conocimiento científico, ya que ese no es el único modo de conocer las cosas.

Tan cierto es que el entendimiento ve razones suficientes para creer, que llega a decir el Doctor Angélico que, si bien las verdades de fe, consideradas en especial, no pueden ser al mismo tiempo, objeto de conocimiento científico y creídas, si se las considera en general, bajo la razón común de credibilidad, son vistas por aquel que cree; porque no creería, dice el Santo, si no viera que tales verdades deben ser creídas. «Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi» (2, 2, Q. I, a. 4, ad 2.m).

Y esas razones, ni es la voluntad la que las crea o inventa, ni la voluntad se toma a sí misma como una razón, ni constituye un suplemento de prueba. Esas razones consisten en los motivos de credibilidad, que el entendimiento ve o puede ver; y una voluntad razonable y bien dispuesta debe inclinar el entendimiento a que asienta a aquellas verdades, que el mismo entendimiento ve que tienen en su favor tales motivos, para que

se asienta a ellas, que el negarles el asentimiento sería contrario a lo que ve el mismo entendimiento; y, por lo tanto, sería cosa irracional, como evidentemente lo es, negarse a dar asenso a hechos atestiguados por personas, que reúnan las condiciones y garantías suficientes, para ser consideradas como dignas de crédito, sin que obste el que uno no haya visto, ni vea los hechos que tales personas atestiguan.

Ni tampoco, porque el entendimiento vea la suficiencia de las razones para creer, se infiere de ahí, que nada tenga que hacer la voluntad. Ya hemos dicho, con el Angélico Doctor, que una cosa es ver la suficiencia de razones para dar asenso a una verdad y otra muy diferente ver esa verdad en sí misma, a través de la luz del conocimiento científico. Cuando es así como el entendimiento conoce la verdad, siendo impresionado por la luz intrínseca, que le viene directamente de la misma verdad, de tal modo conocida, entonces es cuando el entendimiento se ve obligado por necesidad a asentir, y, entonces, es verdad, aunque solamente en parte, que la voluntad nada tiene que hacer. Pero no es eso de lo que se trata, cuando se habla del conocimiento de la verdad y del asentimiento a la misma por la fe, porque en este conocimiento y adhesión, el entendimiento, no siendo forzado, digámoslo así, por la evidencia intrínseca del objeto, queda dueño de sí mismo y con libertad para asentir o negarse a ello; y de aquí el que haya lugar a que pueda intervenir la voluntad. Oigamos al Angélico, quien, en pocas palabras y con la maravillosa claridad que le es peculiar, explica todo esto, con ocasión de probar, que el acto de fe es meritorio, contestando a uno de los argumentos quo el mismo Santo se propone, y que, dicho sea de paso, el argumento que M. Rabier nos presenta, como cosa suya, parece un plagio manifiesto del argumento hace ya más de seis siglos, propuesto y sólida y claramente resuelto por Sto. Tomás. He aquí el aludido argumento del Santo, con el cual puede el lector confrontar el de M. Rabier, cuyas palabras literales, traducidas al español, hemos copiado más arriba. «Aquel, dice el Angélico (2, 2, Q. II, a. 9, arg. 3), que asiente a alguna cosa, creyendo, o tiene causa suficiente que le mueva a creer o no: si la tiene, no parece que el creer pueda serle meritorio, porque ya no es libre en creer y no creer; si no la tiene, el creer será efecto de ligereza...» A lo cual responde el Santo (ibid. ad 3.m): «Aquel que cree, tiene suficiente motivo para creer; porque se mueve por la autoridad de la divina doctrina confirmada con milagos, y, lo que es más, por instinto interior de Dios que le excita; y por eso, no cree por ligereza. Sin embargo, no tiene suficiente motivo para saber (con conocimiento científico, y evidencia intrínseca, a la que no sea posible resistir), y, por eso, no se quita la razón de mérito». Sobre esto mismo derraman más y más luz las palabras del Santo en la respuesta al segundo argumento del mismo artículo y de la misma cuestión en que dice el Angélico: «Dos cosas pueden considerare en la ciencia, a saber: el mismo asentimiento a la cosa

sabida y la consideración de la misma cosa. Mas el asentimiento de la ciencia no está sujeto al libre arbitrio, porque el que sabe, es forzado a asentir por la eficacia de la demostración; y por eso el asentimiento de la ciencia no es meritorio. Pero la consideración actual de la cosa sabida se halla sujeta al libre arbitrio; porque en la potestad del hombre está el considerar o no considerar... Pero en la fe ambas a dos cosas están sujetas al libre arbitrio». La razón de esa libertad en cuanto al asenso en la fe, es siempre la señalada por el Angélico; y que consiste en que en el conocimiento que se tiene por la fe, la luz no le viene al entendimiento de la evidencia intrínseca de la verdad de la cosa vista directamente en sí misma; evidencia, que es la que sólo puede forzar al entendimiento a que asienta; sino que es una luz que procede de la evidencia extrínseca que arrojan de sí los motivos de credibilidad, los cuales, aunque demuestran que hay razón para creer, y que el asenso es moralmente obligatorio, no por eso hacen ver la verdad en sí misma, ni llegan a forzar al entendimiento a que asienta a la misma. El entendimiento queda obligado con obligación moral, pero no forzado físicamente: pierde la libertad moral, mas no la física que, por eso, la infidelidad positiva es pecado, pero pecado que, como los demás pecados, el hombre no tiene libertad moral, pero sí libertad física para cometerlos. (D. Thom. 2, 2, Q. I, a. 4, Q. X, a. 1).

* * *

No son de menos monta los puntos flacos y confusión de ideas que se advierten en las palabras de M. P. Janet. Analicémoslas, aunque sea muy brevemente, a fin de hacer resaltar y poner de relieve la falsedad e inconsistencia del argumento que en tales palabras se contiene.

Se figura M. P. Janet, que el papel que desempeña la voluntad en la fe, consiste «en afirmar, por una especie de salto (son sus palabras en el lugar que ya hemos citado más arriba), consecuencias no contenidas en las premisas». Claro es, que, a lo que M. P. Janet llama aquí, consecuencias, son las verdades, objeto de la fe, de las cuales dice, que el papel de la voluntad, consiste en afirmarlas, sin estar contenidas en las premisas; y por el nombre de premisas, o entiende el testimonio, en que se funda el creyente para dar asenso a las verdades que cree, o el lenguaje de M. P. Janet resulta del todo enigmático e ininteligible. Pues bien: ni las verdades, que creemos son consecuencias o conclusiones del testimonio, por el cual, las creemos, ni ese testimonio es una premisa en la cual, se contengan dichas verdades, al modo que las conclusiones se hallan contenidas en los principios, de los cuales se deducen por medio del discurso. Porque entre dos cosas de las cuales la una existe con anterioridad e independencia de la otra, es imposible que la que ya existe anteriormente se halle contenida en la que todavía no existe; y, por lo tanto, imposible

también que pueda deducirse de ella, como una consecuencia o conclusión de su principio. Ahora bien: ya se trate de la fe divina, ya de la humana, cuando asentimos a una verdad, movidos por el testimonio competente y autorizado de quien nos la atestigua, esa verdad es anterior al testimonio que de ella se nos da: el testimonio viene después, no a dar existencia a la cosa atestiguada, ni conteniéndola en sí, como el principio contiene las conclusiones, en lo cual consiste la confusión y el error de M. P. Janet, sino a manifestar lo que ya existía, a aquellos que todavía lo ignoraban. Bien claro se ve esto en la fe humana. Porque, ¿quién hay que diga, ni piense, que los hechos verídicos, a los cuales asentimos, movidos por el testimonio de la historia, cuando ésta reune las necesarias condiciones de veracidad, no han precedido, con más o menos tiempo de anticipación, a las narraciones históricas en las cuales han quedado consignados y suficientemente autorizados? ¿Cómo es posible que un hecho histórico, que ha tenido lugar muchos siglos ha, se halle contenido en el testimonio, que de él da un maestro de escuela a los niños sus discípulos, al modo como una conclusión científica en su principio, del cual científicamente se deduce? Ni el testimonio del maestro enseñando al niño da existencia a tal hecho, ni le contiene en sí, como el principio a la conclusión; ese testimonio no es más que un medio de manifestación, por el cual se da a conocer, de una manera fidedigna al niño, lo que él ignora; el hecho cuya realidad objetiva es independiente de ese testimonio y que lo mismo ha existido con él que sin él.

Otro tanto podemos decir, guardada la correspondiente proporción, en lo que se refiere a la fe divina. Sería un modo muy peregrino de hablar, por no aplicar al caso otros calificativos, que, por ventura, estarían bien empleados, el decir, por ejemplo, que la verdad del misterio de la Santísima Trinidad, se halla contenida al modo de la conclusión en su principio, en el divino testimonio, por el cual nos consta y asentimos a esa verdad. Porque ella, constituyendo la vida íntima de Dios, es tan necesaria y eterna como la misma vida divina: ella importa relaciones de un orden esencial y absolutamente inmutable, como la misma divina esencia; pero el testimonio que Dios nos ha dado de tan alto e inefable misterio pertenece a las obras de Dios, que llaman los teólogos obras *ad extra,* en las cuales Dios obra no por necesidad de su naturaleza, sino por libérrima disposición de su voluntad. La revelación es un hecho que sólo se debe a la divina misericordia y que se ha verificado en el tiempo. Pudo Dios no habernos revelado nada del orden sobrenatural, y, por lo tanto, ni la verdad del misterio de su vida íntima; y, en tal caso, ese misterio sería ignorado por nosotros; pero en sí mismo, sería lo que es desde toda la eternidad, lo que no puede menos de ser, por absoluta necesidad de la divina naturaleza.

Lo dicho nos parece más que suficiente, para que se vea la confusión y

el error de M. P. Janet, cuando se imagina que las verdades que son objeto de nuestra fe se hallan en el testimonio, por el cual asentimos a ellas al modo como las consecuencias o conclusiones científicas se hallan en los principios.

Y como el salto de que habla M. P. Janet, y que, según él, tiene lugar en el asentimiento a las verdades de fe, consistiría en asentir a esas verdades, sin deducirlas de sus principios, como se deducen de los suyos las conclusiones científicas, no hallándose dichas verdades de fe, como ya hemos visto, contenidas en principios que nos sean conocidos y de los cuales las tuviéramos que deducir para asentir a ellas; y no teniendo, ni pudiendo tener lugar semejante deducción, mientras no se confunda el asentimiento de la fe, con el que se tiene por el discurso científico, sígue-se que, tratándose del asentimiento por medio de la fe, ni tiene sentido el hablar de saltos, ni hay lugar, ni base para ello. El camino que se sigue en el asentimiento por la fe, no es del principio a la conclusión, sino del testimonio a la cosa o verdad atestiguada. Y esto, no sólo en la fe divina, sino también en la humana.

Añade M. P. Janet, que la voluntad, en el asenso por la fe, afirma causas que no guardan proporción con sus efectos. Parece claro, que lo que M. P. Janet quiere dar a entender por la expresión «afirma causas», es lo mismo que creer verdades; y que, cuando dice que las tales causas no guardan proporción con los efectos, quiere significar que las verdades que creemos por la fe, no guardan proporción con los signos externos, con los motivos de credibilidad, por los que se demuestra lo razonable de nuestra creencia. Pues bien: contestamos a M. P. Janet, y con él, a cuantos piensen y hablen como él, que los signos externos y motivos de credibilidad, que los dogmas católicos tienen en su favor, guardan perfecta proporción, en razón de pruebas, con la verdad de la existencia de dichos dogmas, aunque no hagan que el entendimiento los vea científicamente en su misma esencia; que son dos cosas radicalmente distintas, como ya muchas veces hemos repetido y demostrado. Suponemos que M. P. Janet, no negará que existe proporción entre el testimonio de toda la humanidad, y un hecho afirmado por semejante testimonio. Pues, siendo esto así, le diremos, con palabras de la Sagrada Escritura (I Joan. 5, 9): «Si admitimos el testimonio de los hombres, de mayor autoridad es el testimonio de Dios»; y con San Gregorio, que si bien los misterios de nuestra fe son admirables y no los podemos comprender, son también al mismo tiempo, atestiguados por obras divinas aún más admirables: «Ut rebus mirabilibus fidem praebeant facta mirabiliora» (Hom. 26, in Evang.); y que el Angélico Doctor prueba muy bien, que los milagros que obró Jesucristo fueron suficientes para manifestar su divinidad (III P., Q. XLIII, a. 4), y que las señales con que manifestó su resurrección fueron evidentes (III P., Q. LV, a. 5); y finalmente, recordaremos aquellas palabras del Concilio Va-

ticano (Sess. III, Cap. III): «Quiso Dios añadir a los auxilios interiores del Espíritu Santo argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos, y en primer lugar milagros y profecías, que demostrando con toda claridad la omnipotencia y la infinita sabiduría de Dios, son señales certísimas de la divina revelación, acomodadas a la inteligencia de todos».

Es, pues, falso, que no haya proporción entre las verdades que creemos y el testimonio en que nos fundamos para creerlas, y que por el contrario, la verdad es que el valor del testimonio se halla a la altura de las verdades atestiguadas: «Ut rebus mirabilibus, repetiremos con San Gregorio, fidem praebeant facta mirabiliora».

En fin, las últimas palabras del párrafo, que estamos analizando, de M. P. Janet son, «lo más procediendo de lo menos» y «un suplemento de prueba» atribuído a la voluntad. En cuanto a la expresión de que usa M. P. Janet cuando dice: «lo más procediendo de lo menos», basta responder, que ella no es más que una nueva forma, en que repite los mismos errores ya expresados anteriormente con distintas palabras, y que ya también hemos refutado suficientemente en lo que llevamos dicho hasta ahora. Porque este término, «procediendo», lo usa aquí el autor a quien estamos refutando, en el sentido de que las verdades que creemos por la fe procedieran o debieran proceder por discurso deductivo, como las conclusiones científicas son deducidas de sus principios. Y como ya hemos dicho lo que acerca de esto teníamos que decir, no hay por qué insistir más en ello.

Así mismo, a lo que llama M. P. Janet lo «más», son las verdades de fe, y lo que intenta significar, cuando dice lo «menos», son los motivos de credibilidad y el testimonio en favor de las mismas, queriendo dar a entender que no hay proporción entre los motivos en razón de pruebas y el testimonio en el cual nos fundamos para creer con las verdades objeto de nuestra creencia. Y como éste es, igualmente, el mismo error ya expresado antes con otras palabras, y que también queda ya refutado, no necesita de nueva refutación. Sólo conviene advertir, que como estos racionalistas no tienen, o por lo menos, no dan muestras de tener ideas claras, exactas y verdaderas de la materia de que se trata, sucede que la inexactitud y confusión de las ideas, no pudiendo menos de comunicarse a las palabras, dan origen a un lenguaje embrollado, a través del cual hay que adivinar el pensamiento del autor, teniendo en cuenta los antecedentes y consiguientes y atendiendo, no sólo a la materialidad de las palabras, sino también y aún más a la mente, que por medio de ellas se descubre y manifiesta.

Una prueba muy clara de lo que acabamos de decir, nos la ofrece el mismo M. P. Janet, cuando para significar el papel que la voluntad desempeña en el asentimiento por medio de la fe, se vale de esta expresión: «un suplemento de prueba». ¿Cómo entenderá él eso de que la voluntad cons-

tituya un suplemento de prueba? ¿Será en el sentido de que la misma voluntad se tome por una prueba o razón, como diría M. Rabier? ¿O es que la voluntad sacaría de sí misma las pruebas y razones de las cosas? ¿Es que depende del querer o no querer de un hombre la realidad de los hechos que han tenido lugar muchos siglos antes de que él existiera? ¿O van a cambiar las esencias y la naturaleza de las cosas al arbitrio de la voluntad? ¿Quién hay que no vea la magnitud de semejantes absurdos? Por donde se ve que en este sentido no puede ser la voluntad «un suplemento de pruebas».

Veamos si puede serlo en otro sentido, a saber: supliendo con luz propia procedente de la misma voluntad el defecto de luz del entendimiento, viendo alguna razón que él no ve, y siendo sujeto y principio del acto de conocer, habiéndose a éste en relación de principio *elicitivo* a su correspondiente acto *elícito,* como se dice en términos del tecnicismo escolástico.

Mas a primera vista aparece que es difícil definir cuál de los dos absurdos es mayor, si el que consiste en confundir la voluntad con la naturaleza de las cosas y la realidad objetiva de los hechos o el de atribuir a la misma voluntad los actos específicos y elícitos del entendimiento, como si en ese sentido lo fueran de ella: porque, si en el primer caso, se confunde la voluntad con la esencia de las cosas, en el segundo, se la confunde con el entendimiento, afirmando la identidad específica entre ambas facultades; ya que éstas, según la sana filosofía y como enseña en infinidad de lugares de sus obras el Angélico Doctor, reciben la especie de sus propios actos, así como éstos se especifican, a su vez, por sus propios y respectivos objetos.

Qué cosa más extraña e inaudita que este lenguaje: la voluntad ve, la voluntad entiende, la voluntad razona y discurre. Tan extraño sería ese modo de hablar como este otro: el entendimiento quiere, el entendimiento ama, el entendimiento desea.

De lo cual se infiere que tampoco en el segundo de los dos sentidos que acabamos de analizar puede decirse que la voluntad constituya «un suplemento de prueba» como se imagina M. P. Janet. Y, francamente, no se nos alcanza ningún sentido en que tal expresión pueda ser verdadera, y estamos seguros de que no hay quien pueda defender sólidamente que lo sea.

Es falso, pues, que en el asentimiento que prestamos por la fe a los dogmas católicos, el papel de la voluntad consista en ser o constituir ella misma ningún suplemento de prueba ni nada que pertenezca al orden de medios probatorios de la verdad. Ni aun el papel del entendimiento consiste en eso. Porque tampoco es el entendimiento el que causa o produce las pruebas, cuya realidad objetiva es anterior al entendimiento e independiente de él, como la verdad ontológica lo es de la lógica; consistiendo el papel del entendimiento, no en constituir o hacer las pruebas, sino en co-

nocerlas. Pero el de la voluntad ni en lo uno ni en lo otro. El papel de la voluntad es de agente motor del entendimiento, al cual mueve, primero, a que atienda o se aplique al estudio y consideración de las pruebas y motivos para creer; segundo, a que, una vez conocido el valor de esas pruebas y motivos, y visto que el asentimiento se halla justificado y que es razonable creer aquellas verdades que tienen en su favor tales pruebas y motivos, y supuesto que todo eso lo ve el mismo entendimiento, ya que lo ve, sea consecuente y lógico y asienta a las verdades, a las cuales ve que es justo y razonable asentir. Para esto mueve la voluntad al entendimiento. No es la voluntad la que ve las pruebas, y, mucho menos, constituye ninguna prueba ni suplemento de prueba. Quien ve es el entendimiento, movido por la voluntad a considerar las razones para creer y a prestar su asentimiento a lo que ve que hay motivos fundados y causas suficientes para ello. Pero nótese una vez más, porque es éste un punto capital cuya importancia nunca se encarecerá bastante, que no es a ver por conocimiento científico la verdad de las cosas en su misma esencia, a lo que la voluntad mueve en el asentimiento de la fe, sino a asentir a verdades no vistas, porque hay motivos de sobra para ese asentimiento, y porque el negarse a él, teniendo en su favor tales motivos, y viendo o pudiendo verlos el entendimiento, sería cosa irracional e insensata, como lo sería el que uno que nunca ha visto a Roma, se negase a creer en ella, no obstante los irrecusables testimonios en que se funda el asentimiento a la verdad de su existencia.

En todo esto damos por supuesto que, tratándose de la fe divina, hay que contar con los medios del orden sobrenatural y de la gracia. Pero no es este el lugar oportuno para hablar de ellos; y pensamos hacerlo cuando tratemos, Dios mediante, de la preparación sobrenatural para la fe. Por ahora basta responder a los argumentos que, contra lo establecido en nuestros dos anteriores artículos, oponen los tres escritores racionalistas, cuyas palabras hemos copiado al principio de este artículo; y habiendo ya analizado y refutado las de M. Rabier, y las de M. P. Janet, sólo nos quedan por examinar y refutar las de M. Couturat.

* * *

He aquí, pues, sus palabras: «Se cree aquello que se puede y no aquello que se quiere; tan imposible es creer lo que no hay motivo alguno para creer, como dejar de creer lo que nos parece evidente y necesario. No hay razón para oponer la creencia a la ciencia, como un fenómeno de orden sentimental a un estado puramente intelectual». (En el lugar citado).

Para responder a la primera de las afirmaciones del párrafo anterior, no hay más que descubrir y hacer resaltar la falacia que en la misma afirmación se halla encerrada, y que consiste en afirmar de un modo absolu-

to, y como si en todos los casos fuera verdad, lo que solamente lo es en algunos de ellos.

En efecto; no sólo para creer, sino también para cualquiera otra cosa, se necesitan, por lo menos, las dos condiciones de poder y querer; no bastando ninguna de ellas sin la otra. Por lo cual, cuando, verdaderamente, no se puede hacer alguna cosa, entonces no depende del querer el hacerla; porque, faltando el poder, no basta el solo querer. Y este es el caso en que la afirmación de M. Couturat es verdadera. Porque, claro es, que no se cree, ni se hace ninguna otra cosa, aunque se quiera, si, por otra parte, falta el poder hacerla; ya que el poder es una de las condiciones necesarias sin que baste la otra.

Pero cuando se tiene el poder, entonces el caso es completamente distinto del anterior, y todo depende de que se quiera o no se quiera creer o hacer cualquier otra cosa que, en el caso de que se trata, se supone que no nos falta el poder para hacerla. Entonces no es verdad lo que afirma M. Couturat cuando dice que no se cree lo que se quiere, porque no faltando el poder y dependiendo todo del querer, se creerá si se quiere y no se creerá si no se quiere.

Otra falacia se halla, además, muy encubierta en las mismas palabras de M. Couturat, la cual consiste en dejar traslucir la suposición de que el creer no es posible. Porque al decir que se cree lo que se puede, parece dar a entender tácitamente que los dogmas católicos no se pueden creer: suposición absolutamente gratuita y contraria no sólo a la teología, sino también a la filosofía, al sentido común y a la historia. El valor y la suficiencia de los motivos de credibilidad para justificar el asentimiento a las verdades de la fe católica, se hallan al alcance de la razón humana y pueden ser apreciados por ella; y esto, aun con mayor motivo, como es claro, si se trata de la razón en aquellos que se hallan dotados de mayor capacidad intelectual. Y como si bien es verdad que para creer las verdades reveladas es necesaria la gracia por ser la fe cosa del orden sobrenatural, Dios, por su parte, a nadie niega dicha gracia necesaria para creer, si el hombre no pone obstáculo a la misma, con una resistencia irracional y pecaminosa, síguese que el creer es posible y que de hecho creerá todo aquel que sea hombre de buena voluntad, siga fielmente el dictamen de la razón y no ponga, abusando de su libertad, obstáculos a la gracia.

Añade M. Couturat: «Tan imposible es creer lo que no hay motivo alguno para creer, como dejar de creer lo que nos parece evidente y necesario». En estas palabras se hacen dos afirmaciones, que es necesario distinguir, para formar de ellas, por separado, el juicio que a cada una corresponde. La primera afirmación es esta: «Imposible es creer lo que no hay motivo alguno para creer». En esto tiene razón M. Couturat, y se la concedemos de muy buena gana, conviniendo perfectamente con él, con tal que sus palabras se entiendan del creer, no con una fe, que solamen-

te lo sea en apariencia, pero no en la realidad, sino de una fe verdadera, esto es, a la cual convenga la verdadera definición de la fe. Porque no hay duda de que, si se trata de creer como acto de fe falsa, puede muy bien tener lugar, sin que haya motivo alguno para creer; ya que precisamente, el ser falsa la fe, consiste en creer sin motivo; como sucede cuando un sujeto simple e ignorante cree a otro que es un embustero, aunque este refiera, sin prueba alguna, los hechos más extravagantes y absurdos. Bien claro se ve, que el creer de ese modo, no sólo es posible sin motivo alguno para creer, sino que de hecho no faltan quienes creen con esa, que no es verdadera fe, por carecer de base y motivos suficientes. Mas como aquí no hablamos de esa fe, sino de la verdadera y que no puede ser tal sin sólido fundamento y suficientes motivos para creer, por eso, repetimos, que si las palabras de M. Couturat se entienden de la verdadera fe, convenimos perfectamente con él, en la afirmación de que es imposible creer lo que no hay motivo alguno para creer.

La segunda afirmación de M. Couturat es esta: «Es imposible dejar de creer lo que nos parece evidente y necesario». Aquí nos encontramos otra vez con el error en que se confunde la fe con la ciencia, y el motivo del asentimiento a la verdad en la primera con el de la segunda. Porque decir que es imposible dejar de creer lo que nos parece evidente y necesario, equivale a afirmar que eso mismo evidente y necesario, que constituye el objeto de la ciencia, es también el objeto de la fe. Ya hemos refutado suficientemente este error, demostrando, con palabras del Doctor Angélico, la distinción entre fe y ciencia, entre creer y conocer científicamente, y entre el asentimiento por medio de la fe y el del conocimiento científico. Sin embargo, no estará de más, para el mismo objeto, añadir a las palabras del Santo, citadas ya a este propósito y tomadas de las Cuestiones Disputadas, algunas otras de la Suma Teológica. Pregunta, pues, Sto. Tomás (2, 2, Q. I, a. 4), si el objeto de la fe puede ser alguna cosa vista. Y después de aducir en el argumento «Sed contra» aquellas palabras de San Pablo (Hebr. XI, 1), en que dice el Apóstol: «Fides est argumentum non apparentium», continúa el Santo Doctor con estas palabras en el cuerpo del artículo: «Debe responderse que la fe lleva consigo el asenso del entendimiento a la cosa que se cree. Pero el entendimiento asiente a alguna cosa de dos modos: uno, porque a ello es movido por el mismo objeto, el cual es conocido, o por sí mismo, como aparece claro en los primeros principios, que son objeto de la intuición del entendimiento; o por otro, como se ve en las conclusiones, objeto del discurso, que es propio de la ciencia. De otro modo asiente el entendimiento a alguna cosa, no porque sea suficientemente movido por el objeto propio, sino por cierta elección con que voluntariamente se inclina a una de las partes más que a la otra; y si esto es con duda y temor de que la otra parte sea verdadera, entonces tiene lugar la opinión; pero

si es con certeza, sin temor, esto es lo que se llama y en lo que consiste la fe. Ahora bien: se dice que son vistas aquellas cosas que por sí mismas mueven nuestro entendimiento o nuestros sentidos a su conocimiento. De lo cual, manifiestamente se infiere, que ni la fe, ni la opinión, pueden tener por objeto las cosas vistas; ya lo sean por los sentidos, ya por el entendimiento». Y en el artículo inmediato siguiente, pregunta el Santo aún más en concreto, si las cosas que creemos por la fe pueden ser objeto de la ciencia. A lo cual responde, primero en el argumento «Sed contra», con aquellas palabras de San Gregorio (Hom. XXVI, in Evang.)» «Las cosas evidentes no son objeto de fe, sino de conocimiento (intuitivo o discursivo)». Después continúa el Angélico diciendo en el cuerpo del artículo: «Debe decirse que toda ciencia se tiene por medio de principios manifiestos, y por consiguiente, vistos; y por eso es necesario que todo aquello que es conocido por conocimiento científico, sea también visto de algún modo. Pero no es posible que una misma cosa sea vista y creída por un mismo sujeto, según arriba, en el artículo anterior, hemos dicho. De lo cual, igualmente se infiere, que no es posible que una misma cosa sea para un mismo sujeto, al mismo tiempo conocida por ciencia y creída por la fe».

Estas palabras del Angélico Doctor bastan para manifestar con la mayor claridad la confusión y el error que se contienen en las de M. Couturat, cuando dice: «Es imposible dejar de creer lo que nos parece evidente y necesario».

Dice, finalmente, M. Couturat: «No hay razón para oponer la creencia a la ciencia, como un fenómeno de orden sentimental a un estado puramente intelectual».

Aquí se confunden tres cosas y se contienen otros tantos errores. Primero se confunde el orden sensible con el intelectual. Porque los fenómenos de orden sentimental, como lo dice la misma etimología de la palabra, pertenecen al orden sensible y tienen por sujeto facultades sensitivas, y no pueden trascender la esfera del orden material; siendo así, que la fe pertenece al intelectual, tiene por sujeto una facultad del mismo orden y por objeto cosas que se hallan fuera del alcance de los sentidos; aquellas cosas de las cuales se halla escrito (I ad Cor. 2, 9): «Ni ojo alguno vió, ni oreja oyó, ni pasó a hombre por pensamiento cuales cosas tiene Dios preparadas para aquellos que le aman».

En segundo lugar se confunde la parte afectiva con la cognoscitiva. Porque el sentimentalismo tiene su raíz en el corazón, que es el principio de donde proceden todos los afectos sensibles; mientras que la fe, como ya hemos dicho, tiene por sujeto el mismo entendimiento; pues como dice el Angélico (2, 2, Q. IV, a. 2): «Credere autem immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum», y por objeto la verdad, cuyo conocimiento, como es evidente,

no pertenece a las facultades afectivas, sino a las del orden cognoscitivo.

Finalmente, se confunde el orden natural con el sobrenatural. Porque el sentimentalismo se halla dentro del círculo de las cosas naturales; pues ni por su principio o sujeto, ni por su objeto, se extiende más allá de la naturaleza; mientras que la fe es cosa del orden sobrenatural y que no puede darse sin la gracia, y tiene por objeto verdades que superan todo conocimiento puramente natural, no sólo humano, sino también angélico, y que sólo se hallan al alcance del entendimiento divino, con respecto al cual son naturales y objeto de intuición infinitamente comprensiva.

No se nos oculta que este lenguaje podrá parecer muy extraño a un filósofo racionalista; pero no es en la filosofía racionalista donde se halla la norma y criterio para juzgar de las verdades divinas tan elevadas y tan distantes del entendimiento humano, cuanto elevado está el entendimiento increado e infinito, sobre el de la criatura. El racionalismo podrá discutir, dudar, negar las verdades que Dios se ha dignado revelar a los hombres; pero nunca podrá impedir el cumplimiento de aquellas palabras del mismo Dios (Salm. 116, 2): «La verdad del Señor permanece eternamente».

Resumiendo, pues, el contenido de nuestra respuesta a los argumentos de M. Rabier, M. P. Janet y M. Couturat en contra de la influencia de la voluntad sobre el entendimiento, para la adhesión a las verdades de fe, decimos con el Angélico Doctor, sintetizando su doctrina sobre la presente materia: 1; que la voluntad ejerce su acción sobre el entendimiento, moviéndole, al modo como un agente motor mueve la cosa movida, a la actual y atenta consideración de la verdad (I. P. Q. LXXXII, a. 4); a lo cual llama Sto. Tomás mover en cuanto al ejercicio del acto (I. II. Q. XVII, a. 6). 2; que, además de mover el entendimiento a la actual y atenta consideración de la verdad influye también en él, para que esa consideración sea insistente y para que el entendimiento procure conocer la verdad de la manera más íntima, profunda y completa que sea posible (I. II. Q. XXVIII, a. 2). Sobre esta doctrina del Angélico, no creemos haya nadie que encuentre dificultad; pues todos continuamente experimentamos, que de nuestra voluntad depende el que nos apliquemos o no al estudio y consideración de la verdad, así como también el que ese estudio y esa consideración versen sobre verdades de tal o cual orden de materias, con preferencia a otras, como igualmente el que nuestro estudio y aplicación sean más o menos insistentes y con mayor o menor grado de atención e intensidad. 3; que, supuesta la libre aplicación al estudio y consideración de la verdad, cuando ésta se ofrece a los ojos del entendimiento, brillando, ya sea con la luz de los primeros principios, ya con la que de los mismos participan las conclusiones legítimamente deducidas, no depende de la voluntad el que el entendimiento asienta o no a la verdad, que de tal modo se ofrece a su vista, sino que, en tal caso, el brillo y evidencia de la ver-

dad mueven el entendimiento, de modo necesario e irresistible, obligándole al asentimiento, por la fuerza de la evidencia de los principios o de la demostración respecto de las conclusiones (II, II. Q. I, a. 4. y Q. II, a. 9, ad 2.m) 4; que no sucede lo mismo, cuando se trata del asentimiento a la verdad conocida por medio de la fe; porque entonces, por razón de la oscuridad, con la cual, se presenta la verdad al entendimiento, éste, que sólo por la evidencia, se ve forzado a asentir a su objeto, no es movido suficientemente a prestar asenso, como dice el Angélico, y, así, quedando libre e indiferente para asentir o no, es necesaria la intervención de la voluntad, que mueva al entendimiento, le saque de su indeterminación e indiferencia y le incline al razonable y justificado asentimiento a la verdad, no obstante la oscuridad con que se presenta (II, II. Q. I. a. 4. y De Veritate, Q. 14, a. 1). 5; que la intervención de la voluntad en este caso, no consiste en hacer que pase a ser claro y evidente el objeto, que no lo es, ni tampoco que se aumente la luz del entendimiento, para ver con la intervención de la voluntad, lo que no ve por sí mismo; pues esto sería destruir el objeto de la fe, el cual, por su naturaleza, exige no ser evidente, convirtiéndolo en objeto de ciencia, al que, también por su propia naturaleza, la evidencia le es esencial. Además, sería destruir la propia naturaleza del asentimiento de la fe, cuyo motivo es el testimonio extrínseco a la verdad, a la cual se da el asenso, sustituyéndolo por el asentimiento científico, que se tiene por demostración, y cuyo motivo es la evidencia del objeto, visto claramente en sí mismo. Muy bien dice a este propósito el insigne y profundo teólogo y gran tomista Juan de Santo Tomás (Curs. Phil. Log. q. 26, a. 4): «Ni esto (el mover al entendimiento a que asienta a las verdades de fe) lo hace la voluntad añadiendo luz al entendimiento, para suplir la falta de moción de parte del objeto oscuro; porque, si fuera así, o volvería el objeto evidente por la añadidura de luz, o lo dejaría oscuro como estaba. Si volvía el objeto evidente, entonces la fe sería destruída por la voluntad; y si el objeto permanecía oscuro, quedaba lo mismo que antes; y, por lo tanto, no se supliría el defecto de luz oscura por la añadidura de nueva luz». Así, pues, por la intervención de la voluntad en el asenso del entendimiento a las verdades de fe, ni éstas dejan de ser tan oscuras como antes, ni el entendimiento ve más de lo que veía, ni en nada se aumenta el grado de su luz.

¿Se infiere de aquí que el asentimiento a las verdades de fe es un asentimiento ciego y sin razón? De ninguna manera. ¿Pues no acabamos de decir que esas verdades, ni la luz del entendimiento es suficiente para verlas, ni ellas, en sí, se ofrecen con claridad y evidencia al entendimiento, ni la voluntad aumenta la luz del entendimiento, ni da tampoco mayor claridad al objeto? Sí, todo eso hemos dicho y es doctrina corriente del Angélico Doctor y de sus discípulos; como también hemos visto, pero no hemos dicho, ni es doctrina corriente del Angélico Doctor ni de sus

discípulos, que la luz del entendimiento no sea suficiente para ver y apreciar el valor de los motivos que justifican el asentimiento a dichas verdades aunque no sean vistas claramente en sí mismas por su intrínseca evidencia; ni hemos dicho tampoco que los motivos para creer no sean evidentes, y que su evidencia no sea suficiente para que el entendimiento vea cuán sólidos son los fundamentos, cuán poderosas las razones para asentir a las verdades de fe y, consiguientemente, cuán contra la luz de la misma razón es negar a esas verdades un asentimiento fundado en razones y motivos, que no pueden ser ni más sólidos, ni más claros y evidentes. No es, pues, ciego el asentimiento a las verdades de fe, pues va precedido de la evidencia: y esto hasta tal punto, que sin esa evidencia el creyente no creería, como dice el Angélico Doctor (II. II. Q. I. a. 4, ad 2.um): «Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi». Mucha candidez se necesitaría para suponer que un San Pablo, un San Agustín, un Orígenes, un Santo Tomás y tantas y tantas eminencias intelectuales que han brillado en las Escuelas dentro del dogma católico, siendo gloria, no sólo de la Iglesia, sino también de la humanidad, asintieran de un modo inconsciente y ciego a las verdades de la fe, que tan firmemente creyeron y tan sólida y brillantemente defendieron con la multitud, profundidad y claridad de pruebas que nos dejaron y que admiramos en sus obras inmortales. Muy bien veían ellos el valor y la fuerza de los motivos de credibilidad, que tan perfecta y admirablemente resume, y cuya fuerza demostrativa con tal rigor de raciocinio nos presenta el Doctor Angélico en su incomparable obra «De Veritate catholicae fidei» o «Summa contra Gentiles» (Lib. I, Cap. 6), poniendo de manifiesto con la mayor claridad y con toda la solidez que puedan desearse, la verdad expresada en el epígrafe del citado capítulo, con estas palabras: «Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis, quamvis supra rationem sint». Veían la verdad contenida en las palabras de San Gregorio, que ya hemos citado más arriba, en que dice que las verdades de nuestra fe, aunque admirables y en sí mismas inaccesibles a la humana inteligencia, se hacen creíbles al ser atestiguadas por hechos aún más admirables: «Ut rebus mirabilibus fidem praebeant facta mirabiliora».

La confusión y el error del racionalismo sobre este punto consiste en suponer que, para que el acto de adhesión a las verdades de fe deje de ser ciego, y sea racional y fundado, es necesaria la evidencia en las mismas verdades que se creen, y que, con esa evidencia, se presenten al entendimiento: suposición del todo gratuita que jamás nadie ha probado ni podrá probar, porque la imposibilidad de hacerlo se funda en la misma naturaleza de la cosa. Lo cierto, lo inconcuso e incontrovertible es, que para que el acto de adhesión a las verdades de fe deje de ser ciego y sea racional, legítimo, fundado y prudente, basta que se halle la evidencia en

los motivos que se tienen para creer. Si esos motivos se presentan al entendimiento evidentes, numerosos, sólidos y con todas las garantías que el espíritu más exigente, dentro de los límites de la razón, pueda exigir entonces la adhesión a las verdades de fe, no sólo dejará de ser un acto ciego, y será un acto eminentemente racional, sino que, por el contrario, la ceguedad se hallará más bien en aquel entendimiento, que teniendo delante de sí, y viendo o pudiendo ver claramente tan evidentes motivos de asentimiento a la verdad, se niega a asentir a la misma; pues eso no puede menos de ser una clara señal de inteligencia averiada y desequilibrada, por el influjo de las pasiones desordenadas y de la mala voluntad.

* * *

Pero se insistirá, por ventura, objetándosenos que todo cuanto hemos dicho no basta para disipar las sombras que envuelven eso de que la voluntad, siendo como es una potencia ciega, incapaz, por su propia naturaleza, de todo conocimiento, y perteneciendo al orden de las facultades afectivas, cuyo objeto propio y específico es solamente el bien, pueda ejercer su acción sobre el entendimiento, inclinándole a asentir a la verdad: porque en esto parece que la voluntad se sale de su propia esfera, traspasando los límites de su objeto e invadiendo el campo del entendimiento, dando así lugar a que dichas potencias, tan diferentes la una de la otra, por su respectivo objeto específico y que parece que deben desenvolverse, marchando, por decirlo así, en línea paralela, sin encontrarse jamás, lleguen a confundirse; lo que llevaría consigo el error trascendental de la confusión del orden afectivo con el cognoscitivo.

Reconocemos todo lo que en eso pueda haber de obscuro y difícil de explicar ,pero no creemos que la dificultad sea tan grande como a primera vista parece, porque en este caso, así como en otros muchos, la dificultad no tiene más fundamento que algún falso supuesto o la mala inteligencia de los términos de la cuestión.

No es necesario que la voluntad se salga de su propia esfera, ni que traspase los límites de su objeto para mover el entendimiento a que asienta a la verdad cuando el mismo entendimiento ve claramente que existen motivos suficiente para ello.

Cómo esto sucede nos lo explica maravillosamente, como acostumbra, el Angélico Doctor. La razón por la cual, según el Santo, la voluntad mueve el entendimiento a que asienta a las verdades de fe, consiste en que ese asentimiento, o sea, el creer se presenta a la voluntad como un bien. Y esto sucede, no sólo en la fe divina, sino también en la humana, como cuando uno cree lo que dice otro hombre, porque esto le parece cosa razonable y útil (De Veritate, Q. 14, a. 1). Y así también, continúa diciendo el Santo Doctor, nos movemos a creer lo que nos dice Dios, en cuanto que nos promete, si creemos, el premio de la vida eterna. (En el

mismo lugar). Esto mismo repite (De Veritate, Q. 14, a. 2, ad 10.um), con estas palabras: «El acto de fe esencialmente consiste en el conocimiento, y en el mismo conocimiento tiene su perfección en cuanto a la forma o especie. Lo cual aparece claro por su objeto, como ya se ha dicho. Pero en cuanto al fin, se perfecciona en el afecto: porque de la caridad tiene el ser meritorio del fin. Además, el principio de la fe se halla en el afecto, en cuanto que la voluntad determina el entendimiento a asentir a aquellas cosas que pertenecen a la fe. Pero esa voluntad ni es acto de caridad ni de esperanza, sino cierto apetito del bien prometido». No es necesario continuar citando otros lugares del Angélico al mismo propósito, pues son muchos aquellos en que repite esta misma idea. Valga por todos aquel en que dice: (II, II, Q. 2, a. 2) que la primera verdad se refiere a la voluntad en cuanto tiene razón de fin: «Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis». Todo lo cual quiere decir que la verdad, que es objeto formal del entendimiento, es para la voluntad un bien, y bajo esa razón de bien tiende la voluntad a la verdad y mueve al entendimiento a que asienta a la misma. No se sale, por consiguiente, la voluntad de su propia esfera, cuando mueve al entendimiento a asentir a las verdades de fe, ni traspasa los límites de su objeto propio y específico, que es el bien, ya que la razón de bien es lo que ella mira en la verdad. Razón de bien, que resalta en lo que Sto. Tomás llama también lo conveniente, lo útil, razón de fin, premio de la vida eterna; todo lo cual constituye la esfera propia de la voluntad y se contiene dentro de la inmensa amplitud de su objeto. No hay, por lo tanto, confusión del objeto del entendimiento con el de la voluntad, atendida la diferente razón formal, bajo la cual miran o se refieren a la verdad cada una de esas dos potencias: el entendimiento bajo la razón de verdad y la voluntad bajo la razón de bien; siempre formalmente hablando; pues ya se sabe que la distinción específica de las facultades proviene de la de sus objetos respectivos, no material sino formalmente considerados. En este sentido, el entendimiento y la voluntad se desenvuelven, marchando en línea paralela, sin encontrarse jamás, y no hay motivo alguno para temer el peligro del error trascendental de la confusión del orden afectivo con el cognoscitivo.

Que el creer sea un bien y cosa conveniente, y, por lo tanto, se halle dentro de la esfera y de la amplitud del objeto de la voluntad, no sólo es doctrina del Angélico Doctor, como acabamos de ver, sino que también nos lo enseña con toda evidencia la razón natural, el sentido común y la propia y cuotidiana experiencia. Porque, sin salir del orden de la fe humana, ¿quién puede negar, que es un bien, el que el niño de la escuela dé fe a las palabras del maestro, que le enseña los nombres de las letras del alfabeto?; ¿que es un bien el que mutuamente se crean los esposos y las esposas, los padres y los hijos, los superiores y los súbditos, y los ciudada-

nos unos a otros, porque, como dice el Angélico Doctor (II, II, Q. 109, a. 3, ad 1.um), «los hombres no podrían vivir los unos con los otros, si no se creyesen mutuamente?» Y si hablamos de la fe divina, ¿quién será capaz de apreciar el valor de ese bien, que es la luz, que ilumina los horizontes de la vida para el tiempo y para la eternidad, que enseña al hombre cuál es su principio y su fin, de dónde viene y a dónde va, sirviéndole de brújula en su navegación por el mar de la vida, para que pueda dirigirse con seguridad a su verdadero norte y llegar felizmente a la consecución de su último y bienaventurado fin? Y eso sin contar que, aplicando lo que de la Iglesia dice el inmortal Pontífice y sapientísimo León XIII (Encíclica *Inmortale Dei)* a la fe, podemos decir que ella, aun en lo que atañe al dominio de los intereses puramente terrenales: «Procura tantos y tan señalados bienes, que ni más en número ni mejores en calidad resultarían, si el primer y principal objeto de su institución fuese asegurar la prosperidad de esta presente vida»; y que, como dice Laboulaye (citado por Devivier, S. J. «Curso de Apologética Cristiana», segunda edición española, página 555): «En política, lo mismo que en moral y en filosofía, el Evangelio ha renovado las almas. Por eso con mucha razón empezamos a contar los años desde la era nueva, porque del Evangelio ha salido una nueva sociedad».

Es, pues, del todo evidente y cosa que se halla fuera de toda controversia, que la fe es un bien inmenso e insustituíble para el hombre; ya para los individuos, ya para la sociedad; y tanto para la paz y bienestar de los pueblos en la vida presente, como para conseguir la perfecta y consumada felicidad en la futura. No es menos claro y evidente que, siendo la fe un bien, como tal es objeto de la voluntad; y que ésta, moviéndose dentro de su propia esfera, intentando ese bien, que es la fe, puede perfectamente mover al entendimiento al acto de creer. Y esto con tanta mayor razón cuanto que, ambas a dos potencias, aunque distintas por la formal diferencia de su objeto respectivo, se hallan unidas por parte del sujeto en donde radican, que es, para las dos, uno mismo, el alma, forma substancial del hombre y principio radical de todas las facultades y operaciones del compuesto humano; así de las materiales como de las espirituales; lo mismo de las del orden afectivo que de las del cognoscitivo.

* * *

Quizá pregunte alguno: si tal es la acción de la voluntad sobre el entendimiento, que ella es la que le determina al acto de creer, ¿en qué se distingue esto de cierto como despotismo *sui generis,* ya que el despotismo no viene a ser otra cosa que el imperio de la voluntad sobre la razón? No es difícil la respuesta: y ella puede muy bien inferirse de lo ya dicho hasta aquí. El despotismo consiste en el abuso de la fuerza, bien sea la interior, de la voluntad, o la exterior y física en contra de la razón, hacien-

do que prevalezca el falso derecho de la fuerza en contra de la fuerza del verdadero derecho. Pero en la acción que la voluntad ejerce sobre el entendimiento inclinándole a creer, nada hay en contra de la razón, antes al contrario, la voluntad no hace otra cosa que conformarse y determinar el entendimiento, para que él también se conforme con la dictadura de la misma razón. He aquí cómo: Ya hemos dicho que por más que las verdades de fe no sean evidentes para el entendimiento, lo son, sin embargo, los motivos para asentir a las mismas, de modo que el entendimiento ve la suficiencia de esos motivos para dicho asentimiento. Siendo esto así, bien claro aparece que lo justo, lógico y prudente, lo que dicta la razón natural, es que el entendimiento dé su asenso a aquellas verdades que él mismo ve y reconoce que son dignas de fe, por tener en su favor motivos tan numerosos, tan sólidos y evidentes como hemos dicho más arriba. Si esto es, como en verdad lo es, lo que dicta la recta razón, síguese de aquí la necesaria y clarísima consecuencia que cuando la voluntad mueve al entendimiento a creer, ella obra y hace que también el entendimiento obre, conforme a lo que dicta la misma razón natural. Por lo tanto nada absolutamente hay en ello de despotismo de ninguna especie,

* * *

También pudiera parecer a alguno, que con lo dicho, venimos a caer, o por lo menos en el peligro de incurrir en el error del *voluntarismo* de Renouvier. A esto respondemos que lo dicho por nosotros se distingue radicalmente y dista como el cielo de la tierra del error voluntarista del fundador del neo-criticismo. Porque lo que dice Renouvier es (Psychologie, t. II, pág. 342 y siguientes) que la verdad y el error son producto de la libertad humana; su fórmula es: «Nous faisons l'erreur et la vérité». Esto en nada se parece a lo que hemos dicho aquí acerca de la influencia de la voluntad sobre el entendimiento. Nosotros con el Angélico Doctor, tenemos como principio fundamental, que la verdad ontológica es anterior e independiente no sólo de la voluntad, sino también del entendimiento del hombre; porque como dice el Santo (I, II, Q. LVII, a. 5, ad 2.m), la verdad del entendimiento se toma de su conformidad con la verdad de las cosas: «Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem (I, II, Q. LXIV, a. 3)». «Verum autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum a re. Res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 5)». «Ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit». Ciertamente que esto no es decir que el entendimiento produzca la verdad de las cosas, y mucho menos que la verdad de las cosas sea producto de la voluntad, en

lo que consiste el error del *voluntarismo* de Renouvier, expresado en su propia fórmula ya citada. «Nous faisons l' erreur et la vérité»: todo lo contrario, según el Angélico, cuya doctrina queda expuesta y que es la misma que nosotros, siguiendo al Santo, sustentamos, la verdad de las cosas, siendo anterior a la del entendimiento, es también regla y medida de la conformidad, con la cual la verdad del entendimiento depende. La acción de la voluntad sobre el entendimiento de que nosotros hablamos y defendemos con Sto. Tomás, consiste en que bajo la influencia de la primera de las dos facultades mencionadas, la segunda, movida por aquella, se aplique a procurar conocer la verdad y asienta a la misma, siempre que vea motivos racionales y suficientes para ello. Todo lo cual, como claramente se ve, es muy distinto de afirmar que la verdad sea producto de la libertad humana. Nada por lo tanto de común tiene nuestra doctrina con el *voluntarismo* de Renouvier.

* * *

A otro reparo hemos todavía de contestar, acaso más grave, por lo menos en la apariencia, que todos los anteriores: nos referimos al pretendido círculo vicioso que a primera vista parece existir en eso de proponer la conducta moral como medio para adquirir la fe y prácticas religiosas al que no cree, para llegar a la creencia.

El reparo no deja de tener visos de cosa fundada; porque es muy cierto que la norma directiva de la conducta moral y de todas las operaciones humanas no se halla en la voluntad, sino en la luz del entendimiento y de la razón humana, que como participación de la divina y en nombre del mismo Dios, por medio de la conciencia, intima sus órdenes a la voluntad obligándola a su cumplimiento, de modo que, en conformidad con la luz de la conciencia, se establezca el orden en la voluntad, y por influjo de la misma, venga también a establecerse en todos los actos sujetos a su imperio, quedando así ordenada toda la vida humana en lo que consiste la rectitud moral. Por donde parece que esta rectitud moral, consistiendo en la conformidad de la voluntad y de las demás potencias y operaciones humanas con la luz, que es la regla de todas ellas, supone ya la luz en el hombre con anterioridad a dicha rectitud; y, por consiguiente, ésta no debe proponerse como medio para la luz, sino considerarse como fruto de la misma luz. Ahora bien; en el reparo que se nos opone y que estamos exponiendo, como sus autores no distinguen entre la luz de la fe y la de la razón, ni entre grados y grados de esta última, aplicando a la luz de la fe lo que se verifica hablando de la luz en general, piensan o aparentan pensar, que así como la luz en general debe preceder a la rectitud moral, hablando también en general, así la luz de la fe debe preceder a toda rectitud, aun la natural. Es decir, que en el reparo se confunde la luz de la fe con la de la razón y la rectitud moral consiguiente a una de esas dos

especies de luz con la consiguiente a la otra. Y dando falsamente por supuesto que cuando proponemos la rectitud moral como medio para adquirir la fe, hablamos de aquella rectitud que es consiguiente a la luz de la misma fe, resulta muy bonitamente amañado el círculo vicioso. Con esto, acabamos de señalar el punto flaco y vicio de que adolece el presente reparo. No es más que una falacia que queda descubierta con decir que al proponer la rectitud moral, como medio para llegar a adquirir la luz de la fe, no hablamos de la rectitud moral consiguiente a la misma luz de la fe, sino de la consiguiente a la luz de la razón. No proponemos, por lo tanto, un medio para conseguir algo que deba presuponerse ya al mismo medio, sino para conseguir lo que todavía no se posee. Es, pues, cosa del todo manifiesta, que no hay círculo vicioso en proponer la rectitud moral para adquirir la fe, como la hemos propuesto en nuestros artículos anteriores. Como la luz de la fe es superior a la de la razón y como esta misma luz de la razón no se halla siempre y en todos en el mismo grado, el círculo vicioso existiría si propusiéramos la rectitud moral como medio para adquirir la luz en aquel grado en que ya se posee. Pero no es así. Toda la sustancia de lo que acerca de este punto hemos dicho y repetimos, se reduce a proponer la rectitud moral correspondiente al grado de luz que ya se tiene, como medio para llegar a un grado mayor del que aún se carece: a que siempre se verifique la ecuación entre la rectitud de la voluntad y de la vida y la luz en el grado en que actualmente se posee. Y afirmamos que, si esa ecuación tiene lugar, el hombre, en quien esto suceda, irá recibiendo la luz cada vez en mayor grado; siendo siempre la correspondencia de la voluntad y de la conducta moral al grado de luz presente, medio para pasar a adquirir un grado siguiente y más perfecto, cumpliéndose la verdad contenida en aquel aforismo teológico: «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam», y en aquellas palabras del Evangelio (Math. XXV, 21 y 23): «Euge, serve bone, et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam». Por el contrario, los que no corresponden a la luz en el grado en que ya se les ha comunicado, no sólo se indisponen a recibir mayor aumento de ella sino que por su ingratitud y falta de correspondencia a la misma luz que ya tienen se hacen merecedores de que se les prive de la que pudieran recibir en adelante, y de la que ya habían recibido, cumpliéndose también aquellas otras palabras del mismo Evangelio (Math. XIII, 12): «Qui enim habet, dabitur ei, et abundabit: qui autem non habet, et quod habet auferetur ab eo».

* * *

Vamos a dar fin al presente artículo, que ya resulta bastante largo, con la respuesta al último de los reparos, a los que desde el principio nos habíamos propuesto responder y que, no menos que los anteriores, se pre-

senta con grandes apariencias de razón, de las cuales es preciso despojarle, señalando sus puntos flacos y poniendo en evidencia la falsedad de la base en que parece que estriba su aparente fuerza.

Existen, se nos puede oponer, incrédulos de buena fe y de manifiesta rectitud moral: hombres de conducta intachable, casi, casi, verdaderos ascetas y hasta con cierto aire de místicos; y es cosa bien manifiesta que en los tales falla todo eso, de que la rectitud moral sea medio para adquirir la fe.

Contestaremos brevemente por partes: 1.ª, a eso de la buena fe; 2.ª, a lo de la rectitud moral y ascetismo; 3.ª, a lo del aire de místicos.

En cuanto a lo primero, conviene recordar la distinción que hicimos en nuestro primer artículo (La Ciencia Tomista, Marzo-Abril de 1929, página 204), entre incrédulos *intelectuales* e instruídos y los que pudiéramos denominar de la clase plebeya, en el orden intelectual, en el grado de conocimiento e instrucción, imitando, al hacer esta distinción, la que establece Sto. Tomás (P. III, Q. XLVII, a. 5) cuando pregunta si los judíos perseguidores de Cristo le conocieron, distinguiendo entre ellos dos clases, la de los que llama el Santo Doctor mayores, que eran los principales entre ellos, y la de aquellos a los que da la denominación de menores, esto es, dice el Angélico Doctor, los pertenecientes a la clase popular, y respondiendo a dicha pregunta que los mayores o principales conocieron que Cristo era el Mesías, y que, si bien ignoraron que era Dios, esa ignorancia no les excusaba del crimen que cometieron crucificándole; porque, como sigue diciendo el Santo, la tal ignorancia era, en cierto modo, una ignorancia afectada; pues veían señales evidentes de su divinidad... Pero de los judíos pertenecientes a la clase popular, dice Sto. Tomás que, como no tenían noticia de los misterios de la Escritura, ni conocieron que era Cristo ni que era el Hijo de Dios.

Lo que dice Sto. Tomás en estas sus palabras que acabamos de citar en conformidad con la distinción entre judíos mayores y menores, tiene perfecta aplicación al punto de que aquí tratamos Así como el Angélico distingue entre judíos mayores y menores, y es diferente el juicio que forma de cada una de esas dos clases, así también nosotros distinguimos entre los incrédulos dos clases; la de los intelectuales e ilustrados y la de los ignorantes, pertenecientes a la clase que hemos denominado plebeya en el orden intelectual y grado de instrucción; y formamos distinto juicio de los incrédulos en cuanto a serlo de buena o mala fe, según que pertenezcan a la una o a la otra de las clases mencionadas. Ninguna dificultad hay en conceder que los hay de buena fe entre los pertenecientes a la clase popular. Estamos íntimamente persuadidos de que entre los republicanos y socialistas, por ejemplo, se hallan muchos individuos de la clase popular que son incrédulos, no ciertamente por malicia, pues algunos de ellos tienen un corazón, de cuya bondad natural y hermosos sentimientos, no

es posible dudar, después de haberlos tratado, de lo cual tenemos muy buenas pruebas suministradas por la propia experiencia. La incredulidad de los tales indivíduos no reconoce otro origen que, el que debido a sus cortos alcances intelectuales, a su grande ignorancia y falta de verdadera y sólida instrucción, no siendo capaces de sobreponerse a los errores que en su entendimiento infunden algunos falsos apóstoles de mayor capacidad, pero también de mayor malicia y astucia, vienen a caer en la red que se les tiende, a perder la fe y a convertirse en pobres víctimas de la incredulidad, del vicio y, a veces, hasta instrumentos del anarquismo.

Pero es muy distinto el juicio que merecen los incrédulos de la clase intelectual e ilustrada. Cierto es que, en esto de la capacidad intelectual y entre los incrédulos de la clase ilustrada, hay también sus grados y jerarquías y que, los que son maestros de quienes tienen menor capacidad y grado de instrucción que ellos, son al mismo tiempo discípulos y seguidores de otros que poseen ambas cosas en grado mayor, sucediendo que con respecto a los unos son engañadores y respecto de otros engañados. Habiendo, pues, entre los mismos incrédulos de la clase intelectual e ilustrada diversos grados de intelectualidad e ilustración, como puede suponerse, que sea mayor el nivel intelectual de un Kant, un Fichte, un Schelling, un Hegel, comparado con el de sus discípulos respectivos y seguidores de sus sistemas filosóficos, ese mayor o menor grado debe tenerse en cuenta cuando se trata de juzgar acerca de la buena o mala fe de los incrédulos intelectuales. Porque la regla que debe servir de base al criterio para juzgar sobre este punto es la siguiente: La buena fe en la incredulidad es tanto más difícil, y su imposibilidad tanto mayor cuanto mayor sea el grado de intelectualidad y de instrucción del incrédulo.

En esto no hacemos otra cosa que juzgar de la buena o mala fe de los incrédulos, sirviéndonos del mismo criterio del que se sirve el Angélico Doctor, para juzgar de la buena o mala fe de los judíos perseguidores de Cristo. Los mayores, dice el Angélico, como si dijera, los intelectuales e instruídos entre los judíos, conocieron que Cristo era el Mesías: porque veían en él todas las señales que los Profetas habían predicho que en el mismo se hallarían: «Omnia enim signa videbant in eo quae dixerunt futura Prophetae» y su ignorancia acerca de la divinidad de Cristo no tenía excusa, porque veían manifiestas señales de su divinidad: «Videbant enim evidentia signa divinitatis ipsius». (Lugar citado arriba). Pues por esta misma razón, por la cual, no tenía excusa, según el Angélico Doctor, la incredulidad de los judíos de entre los mayores que pertenecían a la clase ilustrada del pueblo judío, tampoco la tiene la de los incrédulos que pertenecen a la clase de los intelectuales e ilustrados en el mundo civilizado, y maravillosamente transformado y mejorado por la benéfica y milagrosa acción del cristianismo. Porque si los primeros tenían la certeza necesaria, y mucho más que suficiente

de las pruebas y señales evidentes del carácter del Mesías y de la divinidad de Jesucristo, porque las veían con sus propios ojos, también los segundos tienen los mayores motivos de toda la certeza que pueda desearse de las mismas dichas pruebas y señales, porque las ven por los ojos de la historia evangélica que es la más auténtica, la más fiel, la más verídica y digna de fe de todas las historias. Si los judíos ilustrados tenían ante sus ojos las profecías referentes al Mesías, también los incrédulos ilustrados las conocen, porque ellas se conservan escritas en libros, los más autorizados, tanto humana como divinamente hablando, en los cuales pueden leerse, siempre que se quiera: si los judíos ilustrados, en fin, eran testigos presenciales de los milagros de Cristo, los incrédulos ilustrados, además de conocer por el testimonio del Evangelio esos mismos milagros, conocen también por el de la historia de la Iglesia católica, la infinidad de los que en todos los siglos, sin interrupción, desde el primero hasta el actual, han tenido lugar en comprobación de la divinidad de Jesucristo y de su Iglesia; la cual, como dice el Concilio Vaticano (Sess. III, Cap. 3): «Por sí misma, esto es, por su admirable propagación, eximia santidad e inagotable fecundidad en todo género de bienes, por su católica unidad e invicta estabilidad, constituye un cierto grande y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefragable de su divina misión».

Con esto creemos haber contestado satisfactoria y sobradamente al reparo aparentemente fundado en la supuesta buena fe de algunos incrédulos. Por lo demás, dado caso de que realmente esa buena fe se hallara en algunos, poniendo de su parte todo aquello a lo que están obligados para llegar al verdadero conocimiento y amor de Dios, no hay duda alguna de que estos tales llegarán a recibir el don de la fe y de que se cumplirá en ellos la verdad del aforismo teológico, que ya hemos citado antes: «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam».

En la respuesta a lo de la rectitud moral y ascetismo de algunos incrédulos, podemos ser más breves. Para ver la falta de solidez, en que parece apoyarse ese reparo basta, como nos bastó para responder al anterior una mera distinción; a saber, la de rectitud moral externa e interna. Cualquiera ve cuán grande es la diferencia entre una y otra, y, por consiguiente, la falacia del argumento en que se las confunda. Porque si se trata únicamente de la virtud en cuanto a lo que tiene de material exterior y aparente a la vista de los hombres, cosa bien sabida es que de la tal virtud se hallaron muy perfectos y consumados maestros entre los fariseos de que habla el Evangelio, entre los filósofos estoicos de la gentilidad, y se pueden encontrar también buenos modelos entre los hipócritas de todos los tiempos. Pero nadie de cuantos hayan leído el Evangelio ignora el rigor con el que Jesucristo reprueba esa virtud de pura apariencia exterior, hipócrita y farisáica. «¡Ay de vosotros, dice en su Evangelio (Matth. XXIII, 23), Escribas y Fariseos hipócritas!, que pagáis diezmo

hasta de la yerba-buena, y del eneldo, y del comino, y habéis abandonado las cosas más esenciales de la ley, la justicia, la misericordia y la *buena* fe. Estas debiérais observar, sin omitir aquéllas». «¡Ay de vosotros (v. 27), Escribas y Fariseos hipócritas!, porque sois semejantes a los sepulcros blanqueados, los cuales por afuera parecen hermosos a los hombres, mas por dentro están llenos de huesos de muertos, de todo género de podredumbre». «Así también vosotros (v. 28), en el exterior os mostráis justos a los hombres: mas en el interior estáis llenos de hipocresía, y de iniquidad». A esta misma clase pertenecen aquellos, de quienes dice San Gregorio, Papa (Hom. 12 in Evan.): que «hay muchos, los cuales, por medio de la abstinencia, afligen el cuerpo, pero que, por medio de su misma abstinencia, buscan los favores humanos».

Pero hay otra clase de virtuosos: la de aquellos que lo son de verdad interior y exteriormente. De ellos hace el mismo San Gregorio (en el lugar citado) una muy hermosa descripción con estas palabras: «Pues hay muchos continentes, los cuales se guardan del apetito exterior, y con la esperanza son arrebatados hacia las cosas interiores; mortifican la carne, y, con toda la fuerza del deseo, anhelan la patria celestial: apetecen los premios eternos, no quieren recibir, por sus trabajos, alabanzas humanas. Estos ciertamente no ponen su gloria en boca de los hombres, sino que la ocultan en lo interior de la conciencia».

Esta diferencia tan radical y profunda, tan clara e innegable, que vemos entre la virtud, que lo es de verdad, la que abarca al hombre completo, su alma, su corazón, sus potencias y sentidos interiores y exteriores y aquella otra virtud, que sólo tiene de tal una falsa y externa apariencia, debemos también aplicarla al ascetismo de que se habla en el reparo, al cual estamos contestando. Es preciso distinguir también entre ascetas y ascetas, entre los verdaderos y los falsos. Porque, cómo vamos a confundir a un San Francisco de Asís, a un San Pedro de Alcántara, a un San Juan de la Cruz, a una Santa Catalina de Sena, a una Santa Teresa de Jesús, con un Montano y las famosas mujeres por él seducidas, Priscila y Maximila? ¿En qué se parece el espíritu que informa el ascetismo de San Francisco de Sales al del ascetismo jansenista?

Teniendo, pues, en cuenta las anteriores distinciones, referentes a la virtud y al ascetismo, creemos que se tienen los elementos suficientes para que, mediante su correspondiente aplicación, que el lector, con la mayor facilidad, puede hacer por sí mismo, se forme verdadero juicio, con conocimiento de causa, y se sepa a qué atenerse acerca de lo que, en el último reparo, que se nos opone, se dice sobre la rectitud moral y el ascetismo de algunos incrédulos.

Finalmente, con respecto a si, entre ellos, los hay o no místicos, sólo diremos que la verdadera mística no existe en aquellos en quienes no se hallan los dones del Espíritu Santo; que estos dones no existen sin la ca-

ridad, y la caridad no se halla sin la fe, y, por consiguiente, la verdadera mística no se halla sin la fe, de la cual carecen los incrédulos. No citamos, para probar lo que acabamos de decir, textos del Angélico Doctor, y de los demás teólogos, así en general, como autores de obras sobre Teología mística en particular, por no considerarlo necesario, y porque lo mismo que un texto, podrían citarse centenares y miles de ellos.

Con el presente artículo damos fin a lo que nos habíamos propuesto desde un principio decir acerca de la preparación moral para la fe; y en el que sigue, Dios mediante, empezaremos a tratar de la preparación intelectual.

Fr. Pascual Broch, O. P.

Rosaryville (U. S. A.), Ponchatoula, La.

El padre Matías de Paz, O. P., y su tratado "De dominio regum Hispaniae super Indos,,

Los antiguos biógrafos de este dominico insigne han sido excesivamente sobrios al ocuparse de él. Todos ellos escribían con escasa documentación directa, y por otra parte la tradición sólo había conservado los rasgos más salientes de su actuación docente en Valladolid y Salamanca.

Las noticias que acerca de él se pueden hoy reunir son aun insuficientes para intentar un estudio biográfico. Dejando, pues, esa encomienda a la futura investigación, trazaremos aquí un breve diseño de su carrera magistral, para que sirva de marco a la exposición de sus doctrinas acerca de la conquista y gobierno de las Indias, de que principalmente nos hemos de ocupar.

* * *

No se conoce con precisión cuál fué su patria ni la fecha de su nacimiento. Habiendo profesado, según tradición de la casa, en San Esteban de Salamanca hacia 1486, podemos conjeturar que es oriundo de la misma diócesis o de alguna de las limítrofes, y señalar su nacimiento por los años de 1468-1470.

En las actas del capítulo de la Congregación de España de 1489 se le asigna a San Pablo de Valladolid para estudiar filosofía bajo la dirección de fray Andrés de Robledillo, quien a su vez estudiaba teología. A Paz se le encomienda, además, que explique Lógica a seis estudiantes de aquella casa.

A partir de esa fecha no aparece ya su nombre hasta que en 1497 es recibido, junto con su hermano Diego, entre los primeros colegiales de San Gregorio de Valladolid, que acababa de inaugurarse. «Entró en el Colegio ya maestro para criar maestros», leemos en la Historia de aquel instituto recientemente publicada (1). El padre Araya asegura también

(1) *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid,* por el padre Gonzalo de Arriaga, O. P., publicada por el padre M. Hoyos, O. P., tomo 1.°, Valladolid, 1928, p. 174.

que fué traído de París cuando se fundó este Colegio, «por la grande fama que ya tenía de hombre sapientísimo» (1). Como por otra parte todos convienen en que fué enviado a París a perfeccionar sus estudios, podemos fijar su estancia en aquella metrópoli entre los años de 1490-96.

Su entrada en San Gregorio, así como la de su hermano Diego, fué debida a la voluntad del fundador del Colegio, quien encomendó el gobierno de la casa, como primer rector a fray Andrés de Burgos, asistido de los consiliarios Matías y Diego de Paz, cuyas prendas de virtud y letras tenía bien conocidas. La vida escolar tardó aun algunos años en quedar allí normalizada. Hasta 1499 no juraron las Constituciones los primeros colegiales, y aun entonces no estaba completo el número. Entre los admitidos figuran varios que después acreditaron sus talentos en cátedras universitarias; pero no se precisa si ingresaron como estudiantes o como profesores. Probablemente se adoptó allí en un principio lo que se hacía entonces en los demás estudios de la Congregación de España, donde los colegiales más adelantados actuaban de profesores para con los que comenzaban. Así podemos suponer que el padre Matías de Paz se ocupó los primeros años en la enseñanza de las artes o filosofía dentro del Colegio.

Esa ocupación duró sólo hasta el año 1502, en que, celebrándose por septiembre capítulo de la Congregación de España en Jerez, se aceptó el Colegio, incorporándolo a la Congregación (2). En el mismo capítulo se aprobaron las asignaciones previamente hechas a San Pablo y a este Colegio *ad legendas sententias,* o sea para comenzar a explicar teología—que entre nosotros se hacía ya por la *Suma teológica*—, de los padres *Matías de Paz,* Alfonso de Ampudia, Fernando Gallego o de Coruña y Gregorio Pardo (8), todos colegiales a la sazón, menos el último. Entonces comenzó allí la vida académica en forma regular y fué oficialmente reconocida por la Orden.

---

(1) *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca,* publicados por el padre Justo Cuervo, tomo 1.°, Salamanca, 1914, p. 622.

(2) «Acceptamus solemne Collegium Vallisoletanum sub titulo sancti Gregorii a reverendo domino domino fratre Alphonso Burgensi, olim episcopo Palentino, regiarumque Majestatum confessore et capellano majore, sumptuosissime aedificatum et copiosissime dotatum, cum omnibus rectore et collegialibus ipsius praesentibus et futuris, et omnes Constitutiones et Ordinationes per reverendum dominum dominum fratrem Didacum de Deza episcopum Palentinum, auctoritate apostolica et cum arbitrio christianissimae domine nostrae Elisabeth, Hispaniarum Reginae, ordinatas, et Congregationi nostrae tenore praesentium incorporamus; cui concedimus licentiam et facultatem habendi in altari majori suae capellae sacramentum Eucharistiae et Extremae untionis». Roma. Archivo general de la Orden.

(3) «Approbamus assignationes ad legendum Sententias fratrum, videlicet, Matthiae de Paz, Alphonsi de Ampudia, Ferdinandi Cruniensis et Gregori Pardo, atque eos ad id exponimus in conventu et Collegio Vallisoletanis».

En la exposición de la Suma en calidad de presentado invirtió Paz tres años, al fin de los cuales el capítulo general celebrado en Milán por mayo de 1505 aprobó sus lecturas y magisterio junto con las de sus compañeros Gregorio Pardo y Fernando de Coruña. Al mismo tiempo en ese capítulo fué nombrado regente de San Gregorio por tres años (1), al cabo de los cuales el capítulo celebrado en Roma en 1508 le vuelve a instituir regente de San Pablo de Valladolid para el curso de 1508-1509 (2). El capítulo provincial de Sevilla le reintegró en 1511 a San Gregorio con el mismo cargo de regente que había tenido.

Su método de enseñanza, parecido según algunos cronistas al que años después había de implantar en nuestras aulas el maestro Vitoria, le atrajo la admiración de propios y extraños que acudían en gran número al Colegio para escuchar sus lecciones. Por lo cual, vacando en la Universidad una de las cátedras de teología—de prima, según nuestros cronistas—, fué promovido a ella para difundir desde allí el tesoro de su doctrina.

En esa ocupación estaba, cuando en 1512, al celebrarse Cortes en Burgos, quiso don Fernando el Católico, para acallar las protestas de los misioneros venidos de Indias, que una junta de teólogos y juristas estudiase las condiciones en que se había de efectuar la conquista, gobierno y evangelización de aquellas provincias. Como teólogos asistieron a ella los maestros Tomás Durán, Pedro de Covarrubias y *Matías de Paz,* que figuraban en la vanguardia del personal docente que tenía la Orden entre nosotros.

De Valladolid pasó el padre Paz a Salamanca para oponerse a la cátedra de Escritura, que había vacado por muerte del padre Alonso Peñafiel, O. P., en 1513. Tuvo por principal competidor en esta demanda, según los historiadores de San Esteban, al maestro Pedro Torres, colegial de San Bartolomé y catedrático de filosofía moral en aquella escuela desde 1507. Pero el mismo Torres parece corregir esa afirmación cuando escribe: «Anno Dominis 1513, die 12 martii, hora octava perdidi cathedram Bibliae, et non habui nisi octo suffragia, ex quibus fuerunt, unus bachalarius theologus, quatuor bachalarii artistae, duo presbyteri. Magister [Fr. Franciscus] Merino, 9; [Joannes de] Oria, 33; magister Alphonsus [de Medina], 18; Matthias [de Pace], 64. Et vota mea fuerunt, ut credo, capellanus Pero Hernández Aguilar, Testa, e un fraile borgoñés que viene por ración al convento» (3).

---

(1) «In Collegio Sancti Gregorii assignamus in regentem pro tribus annis fratrem Matthiam de Pace». Reichert. *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum,* vol. VI, Romae, 1901, p. 54.

(2) «Conventui Vallisoletano pro primo anno assignamus in regentem magistrum Matthiam de Paz». Id. ib., p. 90.

(3) Cronicón inédito de Pedro Torres, del que se conservan copias manuscritas en

Desempeñó Paz esta cátedra hasta su muerte que tuvo lugar el 8 de junio de 1519 (1). Algunos le hacen también catedrático de Santo Tomás en la misma Universidad (2).

---

las bibliotecas de la Academia de la Historia y Nacional de Madrid. El maldiciente Torres, como le califica Vicente de la Fuente, explica su derrota y el triunfo de fray Matías de una manera harto pintoresca, que para solaz del lector reproducimos a continuación: «Fué la causa de toda esta perdición de la cátedra que, seyendo yo rector, hice guardar las constituciones e complir la visitación, e ordenar los oficios y oficiales del Colegio [de San Bartolomé], e por esto todos estaban mal conmigo, e los colegiales negociaban en secreto contra mí. E vino el duque de Alba a la misa nueva de su hijo [fray Juan de Toledo], fraile de Santisteban, e dejó encomendado a fray Matías al arzobispo de Málaga (sic) e a todos los de Salamanca, estando vaca la cátedra; e después escribió cartas a todos los principales para que favoreciesen al maestro Matías. E su hijo don Juan de Toledo e don Juan de Cabra, e todos los frailes negociaban; e yo no osaba negociar por miedo de unos estatutos *que para espantar a los necios fueron hechos,* e nenguno se guardó. E sobre todo vino una carta del rey en que mandaba al rector e consiliarios que tuviesen forma e manera cómo fray Matías habiese la cátedra». Torres manifiesta también otras veces su prevención contra la casa de Alba y contra el Rey Católico desahogando su enojo en insultos que revelan su desvergüenza.

(1) Los historiadores de San Esteban discrepan acerca de la fecha de la muerte del padre Paz, sin que ninguno acierte a señalar la verdadera. El siguiente testimonio la expresa en forma que no deja lugar a duda: «La cátreda de Biblia del maestro frey Macías de Paz hovo de haber cien florines al dicho precio, que se montan veinte e seis mill e quinientos maravedís, de que sale la lición a ciento e treinta e dos maravedís e medio. Ganó este año en esta dicha cátreda el dicho maestro frey Macías desde principio del año fasta *domingo, ocho días del mes de junio, en que murió,* ciento e diez e seis leciones, en que montaron quince mill e trecientos e setenta maravedís... Pronunciaron esta cátreda por vaca martes diez días del dicho mes de junio... Fué proveído desta cátreda el licenciado Juan de Oria viernes diez días del mes de junio [*recte* julio] del dicho año, e comenzó a leer miércoles quince días del dicho mes de junio [julio]». Al margen y refiriéndose al padre Paz se lee: *Repitió*. Salamanca. Archivo Universitario. Libro de cuentas de 1518-1524. Cuentas del curso de 1518-19.

(2) La cátedra de Santo Tomás, establecida en un principio en San Esteban, se trasladó a fines del siglo xv a la Universidad. El fundamento que hay para hacer a Paz regente de la misma es este, que tomamos del libro de cuentas de 1518-19: «La cátreda de Partes de Santo Tomás, *que es del maestro frey Matías,* hovo de haber seis mill maravedís, de que sale la lición a treinta maravedís. Fué multado en cuatro leciones en que montan ciento e veinte maravedís, de que viene la mitad al arca, que son sesenta maravedís. Fué proveído desta cátreda el bachiller Bernardino Vázquez. Fué multado en tres leciones, en que montan noventa maravedís, de que viene la mitad al arca, que son cuarenta e cinco maravedís, otro tanto al que la leyó». La coincidencia del nombre es muy significativa. En contrario sólo podría alegarse la ilegalidad de la acum u lación de cátedras en uno mismo. Mas en cuanto a la de Santo Tomás no parece que se aplicase aun de lleno la constitución. Durante ese curso de 1518 19 hubo en ella nue-

Los historiadores de San Esteban dedican grandes elogios a su espíritu religioso, tanto más necesario entonces cuanto que se estaba llevando a cabo la obra heroica de la reforma de la Orden en España. Era en todo ejemplarísimo, austero, fervoroso y humilde como bastaría para probarlo la estrecha amistad que hubo siempre entre él y el santo fray Juan Hurtado de Mendoza. El cardenal Cayetano, a la sazón general de la Orden, le distinguió también profesándole singular aprecio y dedicándole algunas de sus páginas.

Dejó Paz varios escritos, que, según Echard, se conservaban en San Esteban. Báñez cita de él una relección que solía andar entre las obras del Hispalense (fray Diego de Deza) (1).

* * *

Volviendo ahora al objeto principal del presente estudio, es sabido que la conducta desenfrenada de los primeros colonizadores de América suscitó ardientes quejas de parte de los misioneros que evangelizaban aquellas regiones. Por los años de 1512 habían regresado a la Península los dominicos fray Pedro de Córdoba y fray Antonio de Montesinos para informar al Rey Católico de tales abusos, y prevenirle contra las acusaciones de que ellos mismos eran objeto por su tenaz oposición a los tratamientos a que se sometía a los indios. Movido por esas repetidas instancias, mandó el Monarca celebrar en Burgos la reunión de teólogos y juristas a que antes hemos aludido, la cual, después de madura deliberación, formuló su ponencia, reduciéndola a siete puntos o medidas humanitarias que debían adoptarse para el buen gobierno de los indios. El texto de dicha ponencia nos lo ha conservado fray Bartolomé de las Casas en su *Historia de las Indias* (lib. 3, cap. 8)., el cual añade, que algunos áulicos trataron de impedir la asistencia del padre Paz a la junta, *porque les estorbaba tanta luz*.

Manifiestan los vocales, entre otras cosas, que siendo los indios personas libres, deben ser tratados como tales, moderando las condiciones de trabajo a que se les solía someter, y facilitándoles al propio tiempo la instrucción religiosa.

El Rey pidió además consejo, antes de despachar este negocio, de que

---

va provisión, aunque no se expresa que fuese por muerte del regente, acaso por darlo por cosa sabida.

En la *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, por E. Esperabé y Arteaga, tomo 2.°, Salamanca, 1917, págs. 297, 298 y 382-83 se supone que ocupó las dos cátedras sucesivamente, y que no entró en la de Biblia hasta 1518, lo cual ya hemos visto que no es exacto.

(1) Dom. Báñez.—*De fide, spe et caritate*, Salamanca, 1584, col. 929 (q. 24, a. 6).

resultaran las nuevas leyes promulgadas en Burgos por diciembre de 1512, a su confesor fray Tomás de Matienzo y a fray Alonso de Bustillo, catedrático de la Universidad de Valladolid, ambos dominicos, para atinar en tan delicado asunto. Y no contento con eso, todavía parece haber encomendado a dos miembros de la junta, a quienes él estimó más competentes y de más probada rectitud, que expusieran por escrito las razones en que fundaban sus acuerdos. Fueron éstos, por parte de los juristas, el doctor Palacios Rubios, y de los teólogos, nuestro Matías de Paz. Ese es probablemente el origen de los tratados que ambos escribieron acerca de los indios, y cuya publicación reclamaba fray Bartolomé de las Casas en carta de 1516 al cardenal Cisneros. El de Palacios Rubios se ha perdido; pero el de Matías de Paz, aunque casi totalmente olvidado, se conserva todavía por lo menos en dos copias antiguas. Una de ellas, que se guarda en la Academia de la Historia, tiene este colofón: *Praecepto regio compositum est hoc opusculum a R. P. Mag. fratre Matthia de Pace.* La otra, que perteneció al padre Miguel de Arcos, colegial de San Gregorio y discípulo del padre Paz, carece de colofón y aun de título, que tampoco lo lleva la de la Academia de la Historia; pero dicho padre Arcos la designa con este enunciado, tomado de las primeras palabras del opúsculo: *De dominio regum Hispaniae super indos,* y la ha enriquecido con notas marginales en que corrige algunas de las deducciones de Paz. Esas notas datan de hacia mediados del siglo XVI, cuando ya la discusión había puesto en claro lo que nuestro teólogo no supo deslindar cual convenía.

Hablando de este opúsculo dice el padre Arriaga en la Historia de San Gregorio recientemente sacada a luz: «Las resoluciones [de la junta] pasaron por mano de fray Matías, y después de bien mirados todos los cabos, escribió, en espacio de quince días, un tratado erudito en lengua latina, impugnando y destruyendo el modo que los españoles tenían de servirse despóticamente de los indios, y enseñó debían gobernarse políticamente» (1).

El opúsculo parece haberse escrito en Valladolid. «Ego vidi quamdam feminam in *hac villa* de indis ad fidem conversam», dice Paz. Valladolid no llevó el título de *ciudad* hasta 1596, mientras que Burgos y Salamanca a que podría pretenderse aplicar esa denominación, lo eran ya antes de 1512.

La fecha de redacción debe fijarse aproximadamente a mediados de ese año o a más tardar durante el verano. Por entonces se hizo público que el papa privaba de la Corona a los reyes de Navarra y la transfería a don Fernando de Aragón. El padre Paz, que se ocupa de las atribuciones que tiene el papa para privar del reino a quien vuelve sus armas contra el pontificado o contra el bien común, no hubiera dejado de consignar

(1) Obra citada, p. 176.

este caso recientísimo, si escribiese en octubre o noviembre de aquel año.

Por lo demás, su disertación es un escrito de momento, hecho algo de prisa, como se advierte por la falta de madurez y la vacilación en las ideas.

* * *

Pasemos ahora a analizar su contenido.

El autor, habituado a la concisión escolástica, entra en materia sin más preámbulo que estas breves palabras: «Algunos varones religiosos y propagadores de la fe han suscitado ciertas dudas acerca del dominio de nuestro católico e invictísimo Rey sobre los indios, que el Altísimo ha sometido en nuestros días de un modo admirable a su imperio».

Las dudas son estas:

1.ª Si nuestro Rey cristianísimo puede gobernar despótica o tiránicamente (regere despotico principatu) dichos indios.

2.ª Si puede ejercer sobre ellos dominio político (An liceat eos tenere sub principatu regali).

3.ª Si quienes exigieron de ellos servicios pesados tratándolos como esclavos, están obligados a restituir.

Puesto que los tres puntos o cuestiones son solidarios entre sí, el autor los trata simultáneamente. El procedimiento es genuinamente escolástico y aun hubiera ganado más en diafanidad si aplicase con más vigor y distinción el método clásico de nuestros mayores.

Divídese la disertación en tres partes como toda cuestión vaciada en el molde de la Escuela, a saber: Argumentos en pro y en contra, exposición y pruebas de la tesis y solución de los argumentos.

La primera parte es un breve tanteo o enumeración de las razones o causas que corrían como válidas entre cada uno de los bandos. Después de haberlos presentado con la imparcialidad de juez inflexible, termina: *Et ita manent ambae quaestiones pro utraque sui parte ambiguae.* Y a continuación anuncia que declarará algunos términos de la cuestión, pondrá las conclusiones con sus pruebas, y por fin responderá a los argumentos aducidos contra ellas.

En la declaración de términos se ocupa primero de precisar el sentido en que toma «principado político», que es correlativo de «servidumbre». *Siervo* en sentido amplio quiere decir sujeto al dominio o jurisdicción de otro, aunque no esté obligado a prestarle servicio especial; como los naturales de un reino pueden llamarse siervos de su rey, aunque sean libres. «Et ita clerici dicuntur esse servi regis sub quo degunt».

En sentido más particular uno se dice siervo de otro cuando está obligado a servirle en alguna cosa, aunque de sí sea libre y *sui juris;* y a éstos se llama comúnmente vasallos; y si sirven por tiempo determinado, mercenarios.

En sentido aún más estricto y propio se dice de uno que es siervo cuando no es *sui juris,* sino de condición servil, o por otro nombre, esclavo. Y de éstos dice Aristóteles en su *Política* que deben ser regidos con principado despótico, porque no son dueños de sí mismos. Y todavía éstos pueden subdividirse en dos grupos: uno de esclavos *simpliciter,* y otro de esclavos *ad tempus,* que en realidad durante ese tiempo son tratados como esclavos al igual de los primeros, lo cual es más que ser esclavo *secundum quid.* «Y según cuentan—aquí alude sin duda a los relatos oídos de boca de los padres Córdoba y Montesinos—los indios están sujetos en su patria cual si fuesen esclavos perpetuos, porque aunque durante el año se les concede algún tiempo en que puedan trabajar para sí, mas, secundum rei veritatem illud sit quasi nihil, propter dura servitia in alio tempore acta».

El gobierno político o de *principatu regali* se aplica a los que son libres de condición, aunque por su conveniencia y utilidad tengan que servir a sus señores. Porque si el servicio se ordena preferentemente al provecho del señor más que del siervo, éste queda en la condición de esclavo, y su señor será, más que rey, tirano.

Para determinar la condición de los indios se ha de advertir además que hay algunos infieles que tienen noticia de nuestro Salvador, como son los judíos, sarracenos y turcos; y éstos incurren en el pecado de infidelidad, que es pecado máximo, no sólo en sentido privativo, sino también *positivamente.*

Otros hay a quienes tal vez no ha llegado aun noticia de nuestra fe, o si existió entre ellos esa noticia, hoy ha desaparecido totalmente de su memoria. A éstos llama Sto. Tomás infieles *privative,* lo cual no constituye de sí pecado, sino que es más bien pena del pecado. Y adviértase que aunque no hay entre ellos pecado de comisión contra la fe, mas puede haberlo de omisión, porque al llegar al uso de la razón no hacen lo que ésta les dicta. Porque si lo hiciesen, Dios iluminaría su inteligencia para ponerse en condiciones de salvación.

Los indios, según refieren comúnmente cuantos han visitado su patria, deben clasificarse en este segundo grupo de infieles. Y conviene tener esto muy presente, como luego veremos. «Entre ellos existían algunos dominios, aunque en forma distinta de la que se acostumbra entre nosotros. Hay también allí, según refieren, hombres mansísimos, no ambiciosos, ni avaros, ni maliciosos, dóciles y sumisos a la fe, si se les trata con caridad. Y tal vez porque algunos guardaron la ley natural, aunque otros tributaban culto a los demonios, con los que mantenían coloquios, inspiró Dios a nuestro Rey para que enviase personas que les dieran a conocer el camino de salvación».

Tras este breve diseño de la cuestión de hecho y de derecho, pasa el padre Paz a formular sus conclusiones, que vamos a transcribir íntegras, porque son la parte fundamental de su trabajo.

Conclusión 1.ª—No es lícito a los príncipes cristianos hacer la guerra a los infieles por afán de dominar o por ambición de riquezas, sino tan sólo por celo de la fe, para que el nombre de nuestro Redentor sea ensalzado y engrandecido en todo el mundo.

Corolario 1.º—Por consiguiente no pueden lícitamente dichos príncipes invadir la tierra de aquellos infieles que nunca estuvieron sujetos al yugo del Salvador, si sus habitantes quieren recibir y escuchar a los predicadores evangélicos y están dispuestos a abrazar la fe.

Corolario 2.º—Es, pues, muy conveniente que a estos infieles, antes de declararles la guerra, se les amoneste, pudiéndolo hacer sin gran detrimento, para que abracen la fe de corazón y la mantengan incólume.

Conclusión 2.ª—Aunque un rey movido por celo cristiano y con la competente autorización del papa haya podido hacer la guerra lícitamente a los infieles, ellos tenían derecho a defenderse, si no precedió la sobredicha admonición.

Corolario 1.º—Por lo tanto los vencidos de ese modo no pueden ser tenidos por esclavos mientras no nieguen pertinazmente su obediencia al mencionado príncipe, o no quieran someterse al yugo suavísimo del Salvador.

Corolario 2.º—En consecuencia, si después de hechos cautivos, al tener conocimiento del Redentor, quieren libremente recibir el bautismo, de ningún modo han de ser tratados como esclavos.

Conclusión 3.ª—Sólo con autorización del sumo pontífice será lícito a nuestro Rey católico gobernar con imperio político a dichos indios y anexionarlos perpetuamente a su Corona.

Corolario 1.º—Luego quienes los han oprimido con servidumbre despótica después de convertidos a la fe, están obligados a restituir por razón del daño infringido y conforme al lucro obtenido de esa servidumbre; pero no así cuando el daño y el lucro proceden de otra causa.

Corolario 2.º—Una vez convertidos, será lícito, como en todo gobierno político, exigirles algunos servicios, aunque sean mayores que los exigidos a los cristianos de estos reinos, siempre que sean equitativos, para sufragar los gastos de viajes, mantenimiento de la paz, buena administración y afianzamiento del dominio del Rey católico en aquellas apartadas provincias (1).

---

(1) Prima conclusio.—Non licet principibus christianis bellum contra infideles committere libidine dominandi aut ditandi cupiditate, sed dumtaxat zelo fidei armatis atque fundatis, ut per totum orbem terrarum nomen Redemptoris nostri exaltetur atque magnificetur.

Primum corollarium: Quapropter non possunt supradicti principes licite terras illo-

La doctrina expuesta en estas conclusiones es en gran parte la misma que veinte y siete años después había de formular Vitoria en sus relecciones *De indis*. En cuanto a sus fundamentos hay esenciales discrepancias; pero el espíritu humanitario y cristiano que late en ambos teólogos allana esas discrepancias hasta el punto de poder armonizarlas entre sí con toda precisión.

El padre Paz se esfuerza por razonar, como básica, su primera conclusión, invirtiendo en ello cerca de la mitad del tratado. La primera parte, dice, es manifiesta. La segunda, o sea, que sólo es lícito hacer la guerra a los infieles por celo de la fe, para que el nombre del Redentor se difunda por toda la tierra, quedó también probada en un argumento puesto al principio. Mas para mayor declaración, *vertitur in dubium, an sit licitum terras infidelium invadere.*

Acerca de este punto, que los canonistas suelen tratar extensamente, hay divergencias entre ellos y los teólogos. Por lo que hace a nuestro propósito conviene distinguir. O se trata de aquellos infieles que son enemigos perpetuos de los cristianos, y contra ellos no hay duda que es muy

---

rum infidelium invadere, quae nunquam fuere subjectae jugo Salvatoris nostri, si incolae earum praedicatores fidei catholicae libenter audire velint, eamdemque fidem suscipere parati sunt.

Secundum corollarium: Unde convenientissime sequitur quod tales, prius quam bellum contra eos iniatur, si congrue possibile est, monendi sunt ut Christi fidem verissimam totis viribus amplectentur atque venerentur.

Secunda conclusio.—Quamvis rex aliquis zelo fidei Salvatoris nostri munitus, atque vallatus auctoritate papae, licite potuerit contra memoratos indos bellum indicere, juste tamen potuerunt illi se defendere, si supradicta monitio non praecesserit.

Primum corollarium: Unde sic victi non statim efficiuntur sclavi ipso jure, donec pertinaciter nolint supradicto principi obedire, aut se jugo suavissimo Salvatoris nostri subjicere.

Secundum corollarium: Quapropter, si illi, postquam sunt capti, cognito nomine Redemptoris nostri, libenter sacrum baptisma suscipere velint, nullo modo sunt regendi despotico principatu.

Tertia conclusio.—Auctoritate summi pontificis, et non aliter, licebit catholico atque invictissimo regi nostro supradictos indos regali imperio seu politico, non autem despotico, regere, atque sic perpetuo sub suo dominio retinere.

Primum corollarium: Unde quicumque eos hactenus servitute despotica premuit, postquam ad fidem sunt conversi, ad restitutionem de damno et lucro propter talem servitutem dumtaxat necessario tenentur. Secus est si ex alia causa.

Secundum corollarium: Unde licebit et post suam conversionem ad fidem ab eis exigere aliqua servitia, et forte majora quam a christianis in partibus istis, dum tamen consona sint fidei nostrae rectoque rationis dictamini, propter spensas et labores illuc pergendo impensas, et ut in pace et bono regimine sub suavissimo Christi jugo patriam tam distantem a nobis rex noster catholicus et prudentissimus in perpetuum, altissimo atque omnipotente Deo fovente, conservet.

justo y santo luchar, como lo era contra los sarracenos del reino de Granada; o bien de quienes ninguna molestia causan a los cristianos.

En este segundo caso hay que distinguir de nuevo. Porque si nos referimos a los infieles que no tienen reinos ni provincias separados de los nuestros, como sucede en algunas partes con los judíos y sarracenos, dicen comúnmente los doctores que no pueden ser expulsados lícitamente del reino, ni privados de sus bienes, ni el papa podría mandar esto o persuadirlo, siempre que vivan entre los cristianos pacíficamente y sin ofensa de nuestra fe. Pero si no sucede así y por ello amenaza algún peligro o escándalo a los cristianos, pueden ser expulsados tales infieles de su reino.

En cuanto a los infieles que viven pacíficamente en sus propios reinos y provincias separados de los nuestros sin molestar a los cristianos, y allí ejercen jurisdicción y tienen sus posesiones y dominios ¿es o no lícito hacerles guerra y tomarles sus tierras? Teólogos y canonistas—dice Paz—tratan ampliamente esta materia. Y para precisar sus opiniones conviene saber que entre el Ostiense (Enrique de Segusia, cardenal de Ostia, † 1271) e Inocencio, famosos canonistas, hubo largas controversias acerca de si los infieles pueden tener lícitamente dominio, jurisdicción y posesiones. La solución que en esto se adopte es fundamental, porque en caso afirmativo, que es la opinión de Inocencio, no se les puede inquietar ni invadir sus tierras sin manifiesta injusticia. Pero a esa determinación pone Inocencio dos limitaciones: una tratándose de Tierra Santa, ganada por el emperador después de la muerte de Cristo; y por tanto, el papa, por razón del romano imperio que posee, puede y debe volverla a su jurisdicción, como arrebatada injustamente por otros. De donde infiere Inocencio, que esa razón vale para todas las provincias sobre que tuvieron dominio los emperadores romanos.

La segunda limitación se aplica cuando los infieles tratan mal a los cristianos que viven en sus reinos, en cuyo caso, el papa podría eximirlos de su jurisdicción y hasta privar a los infieles de todo dominio.

El Ostiense opina que los infieles pueden tener dominio, posesiones y jurisdicción, si reconocen el dominio supremo de la Iglesia; y entonces pueden tolerarse. Pero si no reconocen ese dominio, se hacen indignos de toda jurisdicción y derecho a poseer, lo mismo que los que ocupan Tierra Santa, porque con la venida de Cristo quedaron privados de todo principado, jurisdicción y dominio, el cual pasó a los fieles, según aquello de la Escritura: «Deus transfert regnum de gente in gentem propter iniquitatem» (Eccli. 10, 8) y San Mateo, 21: «Auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti fructus ejus». De donde se infiere, que, según el Ostiense, hoy los infieles no tienen jurisdicción ni dominio alguno, porque son incapaces de ello; y por consiguiente, que los cristianos pueden en cualquier caso, sin pecado de hurto, invadir y ocupar sus tierras. Lo cual parece

absurdo, y por tanto es más aceptable la opinión de Inocencio. En confirmación de la cual puede alegarse que, según el derecho, en caso de guerra, los bienes de los infieles pasan a ser nuestros, y los mismos infieles quedan reducidos a esclavitud al ser vencidos. Luego antes tenían verdadero dominio y eran libres, «quia quod de uno tempore permittitur, de alio prohibetur». Aun más; si los cristianos cayeren cautivos en semejante guerra, pasan a ser esclavos de los infieles, y no pueden fugarse ni robar a sus dueños, lo cual, contra sus propios principios, admite el mismo Ostiense. Luego, si no fuesen capaces de dominio, no se daría ese caso. Otros muchos testimonios y disposiciones del derecho corroboran eso mismo. De donde se infiere claramente que, «si non sunt molesti infideles ipsis fidelibus, non licet bellum contra eos inducere, eo quod habent verum dominium».

Si pasamos ahora a examinar el parecer de los teólogos observamos que también entre ellos hay alguna controversia acerca del dominio de los infieles, lo cual «est signum difficilis quaestionis». Todos convienen en que no es lícito instituir de nuevo prelatura de infieles sobre los fieles. Pero cuando ya existe, deben los cristianos obedecer a los infieles «quandiu tolerantur ob Ecclesia».

La discrepancia versa acerca de las condiciones en que debe practicarse esa tolerancia. Santo Tomás opina que la Iglesia puede, en efecto, como representante de Dios, privar a los infieles de su prelatura sobre los cristianos, como castigo de su infidelidad. Lo cual unas veces lo hace y otras no. Porque tratándose de infieles que están sujetos en lo temporal a la Iglesia y a sus miembros, dispone que el esclavo de judíos, al hacerse cristiano, quede libre, sin indemnización alguna, «si fuerit vernaculus, id est, in servitute natus», o si cuando era todavía infiel, fué comprado *ad servitium*. Pero si fué comprado *ad mercationem*, debe su dueño ponerlo a la venta en un plazo de tres meses. Y en esto la Iglesia no hace ninguna injusticia, porque siendo los judíos siervos suyos, puede disponer de sus cosas. Pero si se trata de judíos que no están sujetos en lo temporal a la Iglesia o a sus miembros, entonces, por evitar el escándalo, no aplica esa disposición, aunque podría hacerlo (2. 2, q. 10, a. 10).

De donde se infiere, que el infiel, según Santo Tomás, puede tener dominio sobre el fiel, aunque la Iglesia en castigo de su infidelidad podría privarle de ese derecho.

Durando, después de recordar las palabras del Angélico, tiene por verdadero en absoluto que el súbdito de un príncipe infiel al convertirse no queda libre de su jurisdicción. Pero en cuanto a que la Iglesia como representante de Dios pueda privar al infiel de ese dominio, sólo lo admite en caso de que el infiel procurase que el cristiano vuelva a la infidelidad, lo que, tratándose de príncipes o señores judíos y sarracenos, se da siempre por supuesto (In 2 Sent., d. 3). Del mismo parecer es Tomás de

Argentina (In 2 Sent., q. última), y ambos razonan su posición con diversos argumentos.

De donde se coligen, en orden al punto que aquí estudiamos, tres cosas: «*Primera,* que el príncipe infiel, hablando en absoluto, tiene dominio legítimo. *Segunda,* que tanto según los teólogos como según los juristas, de ningún modo puede ser privado de ese dominio al convertirse a la fe. *Tercera,* que aun en el caso de que no se convierta—y en esto discrepan los teólogos entre sí—por la sola razón de su infidelidad no puede lícitamente ser privado de sus dominios, aunque según Santo Tomás pudiera serlo en castigo de su obstinación». Y aun «nos atrevemos a añadir, salvo mejor parecer—escribe Paz—que la Iglesia puede, conforme a justicia, privarle de sus dominios por sola su infidelidad, dado que sus súbditos no se conviertan».

Al pretender probar esta conclusión, Paz, que había comenzado a encarrilar el problema con buen tino, manifiesta el flaco de su argumentación. Los juristas, y con ellos algunos teólogos, solían probar la realeza de Cristo, aun extendida al orden temporal, por la revelación de Daniel, cap. 2, en que, según la interpretación tradicional, se representa el imperio de Cristo como sucediendo a los imperios caldeo, medo, persa, griego y romano. Paz acepta esa interpretación, y corrobora su aserto con un testimonio pseudotomista, pero que él cree legítimo. Si Cristo fué monarca del mundo, aun en el orden temporal, el papa su sucesor ha heredado ese derecho. «Et aliud sentire videtur esse contra supradictam revelationem». Luego todos deben obedecerle; luego puede imponer esa obediencia, aunque no lo haga en ciertos casos por evitar mayores males. Y cita Paz, además del texto de la *Secunda secundae* que arriba queda mencionado, el cap. 65 del opúsculo *Contra errores graecorum* y el *De regimine principum,* lib. 3, cap. 10. Pero adviértase que los dos primeros hablan sólo del dominio o poder espiritual, que únicamente de un modo indirecto puede extenderse al orden temporal. En cuanto al *De regimine principum,* que se refiere también al temporal *sensu directo,* ignoraba sin duda nuestro autor que no pertenece al Santo. De ahí su equivocada posición, que influye perniciosamente en todo su discurso.

Pero sigámosle en su alegato, donde a pesar de eso, se encuentran elementos útiles y son como los jalones por donde se llega a las relecciones *De indis* de Vitoria.

Colocado Paz en esa posición, le es fácil responder a quienes no opinan como él. «Et dico quod de jure, si Ecclesia voluisset, nullus infidelium haberet dominium de quo nunc loquimur, scilicet praelationis. Et ad id quod juristae dicunt, quod oportet in hoc imitare Deum, qui solem suum facit oriri super bonos et malos, dando eis bona temporalia, et ita dat eis dominia, notanda est hic quaedam definitio, cujus ignorantia multos fefellit». El dominio puede ser posesorio, o de prelación. «Concedo que los in-

fieles tienen verdadero dominio posesorio, esto es, de sus bienes temporales, y que por sola su infidelidad no pueden ser privados de ellos, como no lo son los pecadores, porque esos bienes son necesarios por derecho natural para su sustento... Tratándose del dominio de prelación, todavía debemos distinguir. Porque hay cierto dominio natural, como el que tiene el padre sobre el hijo antes del uso de la razón, del cual ni la misma Iglesia puede privar a los infieles». «Aliud vero est dominium, quod est proprie praelationis super multitudinem populi, quod vocatur regimen; et a tali, merito suae infidelitatis, possunt privari, ut Sanctus Thomas dicit. Immo dico, ut dixi, quod illud non habent nisi in quantum Ecclesia permittit. Itaque ab Ecclesia juste possunt expoliari. Sed ex quo ipsa non facit, etiam dico quod juste illud tenent, quia a Deo est omnis potestas, et ipse permittit quod tale dominium habeant, donec Ecclesia ab eis erigat, quod debet fieri quando fuerit expediens fidei, et non alias». «Quia hoc dominium non est ei [Ecclesiae] datum nisi ad aedificationem fidei. Per consequens, quando videt quod non expedit fidei, propter scandala vel alias turbaciones aut homicidia ex parte christianorum, permittit infideles habere dominia sua».

En principio sería preferible un régimen puramente teocrático, por ser el más perfecto; pero su implantación tropezaría con serias dificultades. «Si la Iglesia pudiese gobernar toda la tierra, sería muy conveniente remover el dominio de prelación de los infieles, porque ese dominio requiere tres cosas, a saber: que el prelado o príncipe encamine a los súbditos a un fin bueno, los defienda de sus enemigos, y corrija y castigue a los malos. Y es manifiesto que la primera condición no se cumple bien en los infieles, sobre todo después del advenimiento de Cristo; ni tampoco la segunda, porque defienden a sus súbditos contra los cristianos; y la tercera, siendo ellos grandes pecadores por el pecado de infidelidad, que es gravísimo, tampoco la pueden cumplir con entera rectitud». Y aplicando esta doctrina, trata luego de solucionar los argumentos de Durando y de Tomás de Argentina, dando fin a la prueba de la primera conclusión con sus corolarios con las siguientes palabras, que deben entenderse sólo del dominio de prelación, conforme a lo que hemos ya indicado: «Ex quibus patet, quod opinio Hostiensis verior fuit quam Innocentii, et magis conformis sacrae scripturae, licet non recte dixerit, immo omnino sibi repugnans, quod christianus captus a sarracenis non potest fugere».

La segunda, si no tan fundamental como la primera, es con todo de sumo interés. Pero su demostración, dadas las ideas defendidas por Paz, ofrece menos dificultades. La evangelización de los indios emprendida en regiones tan distantes y tan extensas, para que surta efecto y los predicadores no se vean asediados contínuamente por estorbos insuperables, debe ir precedida de la ocupación temporal de aquellas provincias, «saltem per aliquam sui partem».

Se argüirá quizá, que la índole pacífica y dócil de aquellos indios no sufre comparación con la de otros infieles más reacios a abrazar la fe; «et ita primo erant praedicatione docendi quam debellandi, juxta exemplum apostolorum, quando in omnem terram exivit sonus eorum».

A eso se responde: primero, que en las cosas de orden moral se forma juicio de lo que sucede por regla general, sin atender a lo que ocurre raras veces; y la experiencia enseña, que de ordinario los infieles son refractarios a recibir la fe. Segundo, que ya no existen predicadores por el estilo de los apóstoles, «qui verbo et exemplo et miraculis populum convertebant». Los milagros, que entonces eran necesarios para fundamento de la fe, ya no lo son. «Et sic concludo, quod juste rex, auctoritate summi pontificis, potuit bellum contra eos inire»; aunque en lo posible la guerra debió hacerse «sine interfectione ipsorum, quousque fidem audirent».

Ellos por su parte podían lícitamente defenderse, porque nada sabían de la fe cristiana; pues si alcanzó alguna noticia de la predicación de los apóstoles a aquellas apartadas regiones, según la interpretación que da el Crisóstomo a las palabras del salmo, «In omnem terram exivit sonus eorum», esa noticia cayó totalmente en olvido. Sin embargo, «potuerunt debellari auctoritate papae, eo quod primo non receperunt fidem per praedicationem apostolorum, aut si receperunt illam, dimiserunt». Mas, conforme a la interpretación que da San Agustín al texto citado, la cual parece comprobada por los nuestros que han visitado aquellas tierras, donde ningún vestigio ni idea se encuentra de haber sido anunciado el Evangelio, pudieron defenderse contra los cristianos, *donec scirent quid esset nomen propter quod bellum contra eos indicebatur.* Y aun dado que sea verdadero el sentir del Crisóstomo, serían culpables ante Dios, pero su ignorancia «les excusaba ante los hombres que invadían sus tierras; y conforme a esto, podían defenderse contra ellos, aunque fuesen cristianos, porque al defenderse no peleaban contra Cristo ni sus adoradores, como hacen los turcos y sarracenos, sino contra los invasores de su propia patria, cuya defensa es lícita, hasta saber que se trataba de creyentes en el verdadero Dios y en el Redentor del mundo. Y así sucedió con estos indios, que en cuanto se les anunció el Evangelio, lo abrazaron sin resistencia». «Por lo cual la definición de la ignorancia vencible en materia de fe, que no excusa, y la invencible en los que hacen la guerra, que excusa, es muy de recomendar en esta materia. De donde infiero, que no es verdadera la opinión de los que defienden que los prisioneros hechos en guerra justa *efficiuntur servi,* CUANDO LA GUERRA ES JUSTA POR AMBAS PARTES [como pudo ocurrir en el caso de los indios], porque eso sería contra el derecho natural, sino tan sólo cuando lo es por una sola parte».

La tercera conclusión es igualmente verdadera, «porque aunque ellos y sus señores se conviertan a la fe, al papa, como monarca del mundo en representación de Cristo, le compete disponer del régimen temporal, según

ve que conviene a la religión católica; y pudo imponerles un rey bajo el cual se conservase la fe cristiana en tan apartadas regiones, y los gobernase como súbditos libres con imperio político». Lo cual, bien mirado, cede en beneficio de ellos. Y aun cuando se convirtiesen sus propios príncipes o señores, convenía adoptar esas medidas, porque ellos no sabrían gobernar sus pueblos «conformiter ad fidem nostram, et faciliter eam desererent, nisi esset aliquis magnus dominus quem timerent, et qui posset, etiam corporaliter, eos punire, si offenderint, non solum quoad vitam politicam, sed in eis etiam quae ad fidem expectant». Pero constando que un príncipe suyo convertido a la fe los gobernaría «absque offensa Salvatoris, tunc non deberet regimen ab eo removeri».

En todo caso deben ser gobernados como seres libres, pues la resistencia que al principio pudieran haber puesto, procedía de ignorancia. Y conforme a eso, los que teniéndolos como esclavos se han enriquecido a su costa, están obligados a restituir, según expresa el primer corolario de la tercera conclusión. Y aún digo más: «quod licet possint [hispani] habere eos ut servos, non tamen possent eos modo sic habere, quia, ut experientia docet, propter tale servitium in illa provincia hactenus habitum fides dimittitur et nomen Domini blasphematur, et mulieres antequam pariant et faciant foetus suos, ne in talem servitutem redigantur—quod est valde horrendum, et facinus omnino detestandum—, necant. *Propter quod teneo, quod ex praecepto caritatis, etiamsi juste essent sclavi, deberent in libertatem poni, supposito, ut dixi, quod fides non augmentatur, sed potius dimittitur propter talem servitutem; et si dimitterentur liberi, magis ac magis augeretur*».

Pero como «nemo militat suis stipendiis», habiendo tenido que hacer muchos gastos y sufrido molestias en viajes y en el sostenimiento de la fe en aquellas provincias, «licite rex poterit aliqua ab eis exigere», conforme a lo que expresa el segundo corolario. Mas en esto debe procederse con moderación, para que no maldigan el nombre del Señor, como sucedería teniéndolos bajo un régimen despótico.

* * *

Aunque las consecuencias prácticas de toda esta argumentación no difieren gran cosa de las que se derivaron de las relecciones de Vitoria, incurre sin embargo Paz en dos errores capitales que el nuevo Sócrates había de refutar victoriosamente. Son, como queda ya indicado, la negación de que exista verdadero dominio de prelación entre los infieles, y la suposición de que el papa como vicario de Cristo tiene jurisdicción temporal directa sobre todo el orbe. Paz, lo mismo que Vitoria, tenía que salvar un postulado o hecho consumado que estaba sobre todos los razonamientos, y era la justicia de la intervención del Rey Católico por comisión o con comisión del papa en el gobierno de las Indias. Esa realidad no podía

combatirse sin una declaración previa de tendencia anárquica. Salvarla era, más que cuestión de principios, asunto de táctica. Vitoria, rehuyendo la función de juez, se contenta con señalar los títulos legítimos por los que *pudo* el Rey Católico ocupar aquellas provincias. La cuestión de hecho, dice él, y con razón, no le toca decidirla. La supone resuelta, y dándola por legítima, se limita a razonar el derecho, a condenar ciertos abusos manifiestos y a señalar las normas conforme a las que se debe proceder en la marcha de aquellos asuntos.

Cuando escribía Paz su disertación, continuaban prevaleciendo aun en estas materias ciertas ideas medievales, fomentadas por los juristas, que la nueva teología hispana había de rectificar. Por otra parte la opinión no había reaccionado todavía bastante, ni se había repuesto del asombro producido por los primeros descubrimientos. El derecho del Rey Católico lo tiene él por cosa incuestionable. Lo que se discute es la forma en que se había de ejercer ese derecho. Los indios ¿han de ser regidos como esclavos o como libres? Y para resolver la cuestión así propuesta insiste con gran acierto en la diferencia esencial que hay entre esta conquista y las que en los siglos anteriores habían emprendido los príncipes en el viejo mundo, y en la distinta situación de estos nuevos infieles con relación a los que el Derecho suele considerar en sus disposiciones. Discurriendo sobre ello paga sin embargo excesivo tributo a los canonistas, cuando su acierto hubiera consistido en desentenderse de ellos y someter la cuestión, que es de carácter preferentemente moral, a la decisión de los teólogos. Si en cualquiera de esos dos campos era de suponer que habría discrepancia de pareceres, ésta se acentúa al acumular votos de órdenes tan heterogéneos. Buscando la salida en esa dirección, no era posible llegar a conclusiones firmes. Paz las presiente por sus tendencias profundamente humanitarias y por el dominio que tiene de la teología, pero no acierta a desenvolverse bien y ver claro en aquel cúmulo de sentencias diversas que hace desfilar en su exposición. La de Santo Tomás, única que le podía servir de guía, sufre en sus manos una desviación, dispensable sólo por la prisa con que elaboró este discurso. Con más tiempo disponible, es de creer que hubiera advertido la anomalía de semejante posición dentro del pensamiento tomista, y aun tal vez se hubiera informado de que uno de su misma casa, el cardenal Torquemada, trazó medio siglo antes con toda precisión los límites del poder pontificio respecto a la soberanía temporal (1).

---

(1) Es extraño cómo Paz, que procura apoyar sus decisiones en textos autorizados, no haya recordado lo que escribió a este propósito magistralmente fray Juan de Torquemada, O. P., en su *Summa de Ecclesia,* dos veces editada en el siglo xv. Tratando de este asunto en el libro segundo, cap. 113, reduce a dos grupos las opiniones habidas

A pesar de todo, no creemos que nadie en su tiempo haya escrito con más *sentido de la realidad,* pudiendo figurar con pleno derecho en el cuadro de honor de los defensores de la libertad de los nuevos pueblos y de los precursores del inmortal autor de las relecciones *De indis.*

---

sobre el caso: uno de los que niegan al papa todo poder temporal directo o *indirecto,* y otro de los que le atribuyen poder *ilimitado* en ese orden. Torquemada rechaza ambas posiciones, adoptando una intermedia. Para lo primero establece estas dos conclusiones: *Primera* (contra los del primer grupo): «Romanus pontifex, jure principatus sui, habet jurisdictionem aliquam in temporalibus in toto orbe christiano». *Segunda* (contra los del segundo grupo): «Licet papa habeat aliquo modo jurisdictionem in temporalibus in toto orbe christiano, non ita amplam..., *sed quantum necesse est pro bono spirituali conservando ipsius et aliorum, sive quantum Ecclesiae necessitas exigit, aut debitum pastoralis officii in correctione peccatorum*».

Luego precisa su propio pensamiento en una serie de proposiciones, cuyas tres primeras dicen así: «*Prima propositio:* Papa non sic est dicendus habere jurisdictionem in temporalibus jure papatus, ut sic dicendus sit totius orbis dominus.

»*Secunda propositio:* Romanus pontifex non dicitur sic principatum sive jurisdictionem plenariam in temporalibus in toto orbe christiano habere, ut nomen regis aut imperatoris orbis possit sibi vere in temporalibus usurpare.

»*Tertia propositio:* Romanus pontifex non dicitur sic habere potestatem saecularem aut jurisdictionem plenariam in temporalibus, quemadmodum omnes dignitates ecclesiasticae a Sede Apostolica pendere dicuntur, ab ea jurisdictionem sumentes».

FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

EL DON DE LENGUAS

Acercábase ya la hora en que Jesús, que, para realizar la obra de nuestra Redención, se había humillado hasta el extremo de tomar carne humana y apariencias de hombre pecador (Rom. VIII, 3), iba a consumarla. En uno de los patéticos y tiernos discursos, dirigidos con este motivo a sus discípulos, les dice: «Os conviene que yo me marche; porque si yo no fuese, el Paráclito no vendría a vosotros; mas si yo me fuese, os lo enviaré» (1).

Era, pues, necesario que Jesús muriese, más aún, que Jesús, glorificado por la Resurrección, subiese al cielo a sentarse a la diestra de su Padre, para que se verificase la efusión del Espíritu Santo y sus admirables dones y carismas sobre el género humano. «Quien cree—decía Jesús momentos antes de su Pasión—ríos de agua viva manarán de su vientre. Y esto dijo—añade el discípulo predilecto—por el Espíritu, que habían de recibir los que creyesen en El. No había sido aún dado el Espíritu, porque Jesús no estaba aún glorificado» (2).

Es el Espíritu Santo el Don mesiánico por excelencia; su venida sobre los discípulos reunidos en el Cenáculo el día en que los Judíos celebraban la fiesta de Pentecostés, señala una nueva época en la historia de la Humanidad: el comienzo del Reino de Dios, la abolición de la Ley Antigua y la promulgación de la Ley de gracia, de la Ley del espíritu. El Espíritu Santo es prenda y promesa de la vida eterna, y Jesús, el Mesías, es su Profeta.

De este singular Don careció la Ley Antigua. Eran los Israelitas demasiado rudos, demasiado carnales, para comprender y estimar tanta alteza. «Si qui eorum—dice Cornelio a Lápide—illum habuerunt, ut Moyses, Elias, David, etc. illi filii fuere Novi, potius quam Veteris Testamenti» (3).

---

(1) Jo. XVI, 7.
(2) Jo. VII, 38-39.
(3) Comment. in Act. Apost. Cap. I, vers. 4.

I

Promesas del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento.

Siendo el Espíritu Santo el Don característico de la Nueva Ley, y Aquel a quien estaba encomendado completar y perfeccionar la obra comenzada por el Mesías, y, habiéndonos anunciado los Profetas una y mil veces la obra que había de realizar el Mesías, natural era que también nos hablasen alguna vez de quien había de consumarla y perfeccionarla. Los Profetas que con más detalles y más claridad nos relatan esta obra del Espíritu Santo, son: Joel (citado por el Apóstol S. Pedro en su primer discurso al pueblo de Jerusalén, el mismo día de la venida del Espíritu Santo), Jeremías, Ezequiel, Isaías y Zacarías.

El Profeta Joel describiéndonos en la segunda parte de su discurso los grandes acontecimientos que presenciará la tierra en el «día de Jahué», dice: «Sucederá (en ese día) *que Yo derramaré mi Espíritu* sobre *todos* los hombres; *profetizarán* vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes tendrán visiones, vuestros ancianos tendrán revelaciones en sueños. Sí, por cierto. Yo *derramaré mi Espíritu sobre los siervos y sobre las siervas en aquellos días.* Y haré que vean prodigios arriba en el cielo y portentos abajo en la tierra: sangre y fuego y torbellinos de humo. El sol se tornará en tinieblas y la luna en sangre antes que llegue el día grande y tremendo de Jahué. Y acaecerá, que cualquiera que invocare el nombre de Jahué, será salvo, porque en el monte Sión y en Jerusalén habrá salvación, como Jahué ha dicho» (II, 28-32). En esta profecía de Joel resalta la *intensidad* y *universalidad* con que se ha de comunicar el Espíritu de Dios a *todas* las gentes, aunque esta *universalidad* se halle algo oscurecida por lo que se dice en el capítulo siguiente al tratar del juicio de las naciones extranjeras. La idea fundamental del Profeta se halla contenida en aquellas palabras del vers. 28: *Derramaré mi Espíritu* sobre los hombres y los haré *profetas.* Sabido es que nunca mejor que en los profetas se manifestaba la influencia del Espíritu de Dios. Ellos eran «*sigillatim*» instruídos por Dios y dóciles a su voz.

El profeta Jeremías nos habla en sus cap. XXX-XXXI de los tiempos mesiánicos y anuncia al pueblo de parte de Dios: «haré un nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá... Mas, he aquí cómo será el nuevo pacto...: Daré mi Ley a ellos y en sus corazones la escribiré (1) y

---

(1) La Ley Nueva, la Ley de gracia se escribirá, no en tablas de madera, ni en tablas de piedra, sino en los corazones de los creyentes (cfr. II Cor. III, 2 y 3). De aquí el nuevo culto mesiánico «in spiritu et veritate», de que nos habla S. Juan (IV, 23).

Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Y no enseñará ya ninguno a su hermano, ni a su prójimo, diciendo: Conoce a Jahué; porque todos me conocerán, grandes y pequeños, dice Jahué (1). Pues Yo perdonaré su iniquidad y de su pecado no me acordaré en adelante» (2).

Este pasaje de Jeremías, citado por el Apóstol, en su epístola a los Hebreos, nos habla de las dos Alianzas: la *Antigua*, que durará hasta la venida del Mesías, y la *Nueva*. La primera estaba escrita en tablas de piedra; la segunda la grabará Jahué en el mismo corazón del hombre. De aquí aquella tan hermosa afirmación del Angélico Doctor: «Principaliter *lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti,* quae datur Christi fidelibus... Habet tamen *lex nova quaedam sicut dispositiva* ad gratiam Spiritus Sancti, et *ad usum* hujus gratiae *pertinentia*, quae sunt *quasi secundaria* in lege nova» (3). La Nueva Alianza consiste principalmente en la gracia y comunicación del Espíritu Santo, que mora dentro del hombre justo.

El profeta Ezequiel nos da una bellísima descripción de esta comunicación del Espíritu Santo en uno de sus discursos mesiánicos. Dice así en el cap. XXXVI: «Santificaré mi grande nombre, profanado entre las gentes... y sabrán que Yo soy el Señor, dice Jahué, cuando fuere santificado en vosotros delante de sus ojos... *Derramaré sobre vosotros agua limpia* y de todos vuestros ídolos os limpiaré; *os daré corazón nuevo* y *pondré Espíritu nuevo dentro de vosotros, os quitaré vuestro corazón de piedra* y en su lugar *os daré corazón de carne.* Y *pondré dentro de vosotros mi Espí-*

---

(1) Esta frase del Profeta: «Y no enseñará ya ninguno a su hermano», etc. y aquella análoga de Isaías: «Todos tus hijos serán discípulos de Jahué» (LIV, 13; cfr. Jo. VI, 45) han sido objeto de los más variados comentarios. ¿Qué quieren decirnos Jeremías e Isaías con estas frases? ¿Acaso que llegará un día en que seremos directa e inmediatamente instruídos por Dios? Así lo han entendido los Anabaptistas. De ahí, que esté de sobra, según ellos, la Iglesia, pues ya, desde el día de Pentecostés, es el mismo Espíritu Santo quien se encarga de la enseñanza religiosa de los creyentes, obrando directa e inmediatamente en el interior de cada uno de los fieles. Es también la opinión de Hitzig.—Teodoreto, S. Agustín y otros varios creen que los Profetas nos refieren lo que acaecerá en la otra vida y no en la Ley de gracia. Trochon opina que los Profetas se refieren a la importancia de la gracia en la N. L.: «La grâce, dice, jouera un rôle prédominant dans la Nouvelle Loi». Es la misma interpretación que diera Sto. Tomás y después expuso más ampliamente Sánchez. Dice este último: «Suppono unamquamque rem ab eo vocari, immo id esse videri, quod in ea praecipuum est. Cum autem in evangelica doctrina longe sit major vis illa a Deo, quae mentem illuminat, quam quae a doctore est, fit ut doctore dicatur Ecclesiae discipulus non egere, quia a Deo habet illud, quod in ea institutione praecipuum ac pene solum est».

Es la opinión más razonable y la única que está conforme con el contexto profético. Cfr. S. Theol., I-II, quaest. CVI. Vid. etiam Cajet. ib.

(2) XXXI, 31, 33-34.

(3) I-II, quaest. CVI, a. 1.—Cfr. etiam Quaest. CVIII, a. 1.

ritu y haré que andéis en mis mandamientos, guardéis mis preceptos y los pongáis por obra... y vosotros seréis mi pueblo y Yo seré vuestro Dios» (1). Y en otro lugar: «Así ha dicho el Señor Jahué: Pondré mi Espíritu en vosotros y viviréis; os haré morar en vuestra tierra y sabréis que Yo Jahué prometí y cumplí lo prometido» (cap. XXXVII, 14). Véase también el cap. XI, v. 19-20.

Isaías, el profeta por antonomasia del A. T., el que en lenguaje grandioso nos habla del niño Enmanuel lleno del Espíritu de Dios, también nos descubre los misterios de este Espíritu obrando sobre la humanidad arrepentida. En los capítulos XLII, 10-XLIV, 5, canta el profeta la libertad otorgada misericordiosamente a Israel, para que sea testigo de la gloria de Dios. Pues bien, entre otras cosas dirige a Israel las siguientes consoladoras palabras: «No temas—es Jahué quien habla—no temas, siervo mío Jacob, y tú, Jesurún, a quien escogí; derramaré aguas sobre el secadal, y ríos sobre la (tierra) árida. *Mi Espíritu derramaré sobre tu generación* y mi bendición sobre tus renuevos» (2).

Zacarías es el último de los profetas de la Antigua Alianza, que vuelve a insistir en sus predicaciones al pueblo hebreo sobre la efusión del Espíritu Santo. Pone el profeta en boca de Dios estas admirables palabras: «Entonces, en aquel día, quebrantaré todas las gentes que contra Jerusalén vinieren. Y *derramaré* sobre la casa de David y sobre los moradores de Jerusalén *Espíritu de gracia y de oración*» (XII, 9-10).

Hasta aquí los diversos relatos que se encuentran en el Antiguo Testamento, referentes a la efusión del Espíritu de Dios, que, como dice el profeta Zacarías, es Espíritu de gracia y de oración, sobre los creyentes, representados en el pueblo judío.

II

La promesa del Espíritu Santo en los Evangelios.

Ya en la Nueva Ley son más explícitos y también más numerosos los vaticinios referentes a la venida del Divino Espíritu; lo cual no tiene por qué extrañarnos. Los Profetas de la Antigua Ley tenían por tema de sus visiones y anuncios la persona y la obra del Mesías, del Redentor del pueblo escogido; si alguna vez se fijaban en la venida y comunicación del Espíritu Santo, era sólo *per accidens,* en cuanto esta venida estaba relacionada con la obra de Jesús. No así en el N. Testamento, pues así como los Profetas de la Antigua Ley fueron profetas del Mesías, prometido a

---

(1) 23, 25-27.

(2) XLIV, 1-3; cfr. etiam XLIII, 11 ss.; LIV, 13.

Abraham y a su descendencia, así el Mesías, el Profeta de la Nueva Ley, es el profeta del Espíritu Santo. De aquí, que en los Evangelios se encuentran tantísimos relatos que se refieren a la venida del Espíritu Santo y a la efusión de sus gracias y carismas. Sería tarea muy pesada intentar traer uno por uno todos los textos. Bástenos para nuestro propósito referir sólo algunos pocos de los más claros y explícitos.

a) El Espíritu Santo en los Sinópticos.

En cierta ocasión decía Juan Bautista a sus discípulos: «Yo en verdad bautízoos en agua para penitencia; mas el que ha de venir después de mí, es más fuerte que yo: Aquel cuyas sandalias no soy digno de llevar. *El os bautizará en Espíritu Santo y fuego*» (1). Y Jesús, nuestro Divino Salvador, decía a sus doce discípulos: «Cuando os presentaren ante Concilios y Sinagogas no penséis de qué manera o qué cosas habéis de hablar; porque en aquella hora os será dado lo que habléis. Pues no seréis vosotros los que habléis; *sino que será el Espíritu de vuestro Padre quien hable en vosotros*» (2). Otra vez, poco antes de su admirable Ascensión a los cielos, dice Jesús a los suyos: «Juan en verdad bautizó en agua; *mas vosotros seréis bautizados en Espíritu Santo* antes de muchos días» (Act. I, 5). Por último, aparécese, días después de su gloriosa Resurrección, a sus discípulos, y luego de haberles probado por las Escrituras, que El debía morir y resucitar al tercer día, les dice: «Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros y me seréis testigos... hasta lo último de la tierra» (Act. I, 8). Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς: Y Yo enviaré la promesa (3) del Padre sobre vosotros. Estáos, pues, quedos en la Ciudad, hasta que seáis revestidos de fortaleza desde lo alto» (Lc. XXIV, 48-49).

b) El Espíritu Santo en el IV Evangelio.

Por lo mismo que son más abundantes los discursos del Señor en San Juan que en los Sinópticos, lo son también las promesas de la efusión del Espíritu Santo. Apenas si se halla capítulo en que no nos relate algo de esa efusión tan deseada y suspirada por los Discípulos. «Quien cree en mí—dice el Salvador—ríos de agua viva manarán de su vientre». Si alguna duda pudiera ocurrírsenos sobre el sentido de estas palabras, véase lo que añade el Discípulo amado: «Y esto dijo del Espíritu Santo, que habían de recibir los que creyesen en El; pues aún no había «venido» el Espíritu Santo, porque Jesús no estaba aún glorificado» (VII, 38-39). En el tiernísimo sermón del mandato, dirigido a sus discípulos, después de haber cenado por última vez con ellos, cuando iba ya a consumar la santísima

---

(1) Mat. III, 11; cfr. Mc. I, 8; Lc. III, 16.

(2) Mat. X, 19 ss.; cfr. Luc. XII, 11 ss.; Mc. XIII, 11 ss.

(3) Esta «Promesa del Padre» se halla explicada en Act. I, 4-5 y II, 33.

obra de nuestra Redención, díceles que no se aflijan por su ausencia, porque, «Yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros por siempre: al Espíritu de verdad, al cual el mundo no puede recibir, porque no le ve, ni le conoce; mas vosotros le conocéis, porque con vosotros mora, y en vosotros estará... Estas cosas os he hablado estando con vosotros; mas el Consolador, el Espíritu Santo, al que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas y os recordará todo cuanto Yo os he ido diciendo» (XIV, 16, 17; 26). En el mismo sermón de despedida se encuentran estas tan consoladoras palabras: «Cuando viniere el Consolador, el cual yo os enviaré del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (XV, 26. Cfr. etiam XVI, 7-9; 13-14). Una vez resucitado, aparécese a sus atribulados discípulos y puesto en medio de ellos: «La paz sea con vosotros, les dice. Como mi Padre me envió, así Yo os envío a vosotros. Y en habiendo dicho esto, añade el Evangelista, sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo» (XX, 21).

Por último, se nos dice en los «Hechos de los Apóstoles» que, momentos antes de su admirable subida a los cielos, apareciόse Jesús a sus discípulos, y habiendo comido con ellos, les mandó «que no se apartasen de Jerusalén, sino que aguardaran la Promesa del Padre, que oísteis de mí. Porque, ciertamente, Juan bautizó en agua, *vosotros empero seréis bautizados en el Espíritu Santo* dentro de no muchos días» (Act. I, 4-5). Y continúa poco después: «Recibiréis virtud del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros y me seréis testigos... hasta el fin de la tierra» (ib. 1, 8).

Como se ha podido observar por los textos aducidos a estas promesas de la efusión del Espíritu Santo sobre los creyentes, suelen generalmente acompañar las promesas de la comunicación de sus admirables gracias y carismas. Referente al carisma del don de lenguas, objeto de nuestra investigación, sólo se encuentra un texto en el evangelio de San Marcos. Cuenta este evangelista, que próxima ya la hora de subir Jesús al Padre, se apareció por última vez a sus discípulos y les dijo: «Id por todo el mundo; predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, será condenado». Y añade: «Y estas señales acompañarán a los que creyeren: En mi nombre lanzarán demonios, *hablarán en lenguas nuevas* γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, etc.

Cuán perfectamente se hayan ido cumpliendo estas profecías que acabamos de bosquejar rápidamente lo veremos con sólo echar una mirada sobre los «Hechos de los Apóstoles y las Epístolas del Apóstol de las Gentes», en especial, la primera dirigida a los fieles de Corinto. S. Marcos nos dice bastante en el último versículo de su Evangelio. Habiéndonos referido los mandatos que los Apóstoles recibieran de labios del Salvador la víspera de su Ascensión, dícenos S. Marcos que los Discípulos «salieron a predicar por todas partes, asistiéndoles el Señor y confirmando la pala-

bra *con las señales, que la acompañaban*» (XVI, 20). La misma idea hállase expresada por S. Pablo en su Epístola a los Hebreos, donde dice así: «La cual (es decir, τηλικαύτη σωτηρία, la salud, la doctrina evangélica), habiendo sido comenzada a publicar por el Señor, nos fué confirmada por los que la oyeron. Testificando juntamente con ellos Dios, *con señales* y milagros y diversas maravillas y *repartimientos del Espíritu Santo* según su voluntad» (Heb. II, 3-4).

III

El don del Espíritu Santo en los «Hechos de los Apóstoles».

Dice S. Juan Crisóstomo que este quinto libro canónico de la Nueva Alianza no debía intitularse «Hechos de los Apóstoles», sino «Evangelio del Espíritu Santo» o «Hechos del Espíritu Santo» en los Apóstoles y primera generación cristiana de Jerusalén. En términos más generales contiénese en este libro la historia de la acción maravillosa del Espíritu Santo en el mundo de las almas. De aquí la abundancia de relatos referentes al cumplimiento de las promesas hechas al pueblo escogido sobre la efusión del Espíritu de Dios. Apenas hay página en que el autor sagrado no nos cuente los prodigios y maravillas de tan soberano don. «En aucun livre du Nouveau Testament l' Esprit-Saint n' est mis ainsi au premier plan», afirma Jacquier (1). En más de veinte lugares se cuenta que los Apóstoles o sus oyentes fueron llenos del Espíritu Santo (II, 4; IV, 8, 31; VI, 5; VII, 55; VIII, 17; X, 44; XI, 15; XIII, 9, 52; XV, 28; XIX, 4, 6, etcétera, etc.)

El Espíritu Santo es el que obra, el que habla, el que manda, o permite y el que prohibe; es, en una palabra, el principio vital que anima a todos los personajes que van apareciendo en el transcurso de la obra. Citemos tan sólo algunos de los textos más importantes, en los cuales se ve clarísimamente la perfecta realización de las promesas vistas en páginas anteriores.

Comencemos por la bellísima descripción de la primera y más conocida efusión del Espíritu Santo. Dice así S. Lucas: «Cuando se cumplía (2) el día de Pentecostés hallábanse todos juntos en un mismo lugar; y de repente vino del cielo un ruido como de viento impetuoso que corre, el cual

---

(1) Hist. des liv. du N. T. Tom. 3.°, pág. 35, ed. 4.ª

(2) Así el texto griego; la Vulgata lee: «y como se hubiesen cumplido los días de Pentecostés»; es decir, los 50 días que median desde la fiesta de los Azimos, la fiesta por excelencia de los judíos, hasta Pentecostés, la fiesta de los primeros panes. Se celebraba el 7 de Sircan. En el Pentateuco se le llama fiesta de «Las Semanas» porque se celebraba 7 semanas después de la Pascua. (Ex. XXXIV, 22; Lev. XXIII, 15, etc.)

hinchió toda la casa en que moraban (lit., estaban sentados) y se les aparecieron lenguas repartidas como de fuego, que fueron posándose sobre cada uno de ellos. *Y quedaron todos llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, como el Espíritu Santo les daba que hablasen.* (Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones religiosos (1) de todas las naciones que hay bajo el cielo). Y hecho este estruendo, juntóse la multitud; y estaban admirados y estupefactos, porque *cada cual les oía hablar en su propia lengua.* Por ventura, decíanse unos a otros, ¿éstos que hablan no son galileos? Pues, ¿cómo es que cada uno de nosotros, *les oímos hablar nuestra lengua nativa?* Y después de enumerar una porción de pueblos, que a lo menos en cuanto a la extensión geográfica corresponden a los enumerados en el cap. X del Génesis, añade que todos les oían cantar en su propia lengua las grandezas y maravillas de Dios. «Oir hablar así, dice Mons. Le-Camus, no sólo las diversas lenguas, sino hasta sus dialectos particulares, por estos hombres llenos del Espíritu Santo, pareció a los mejor dispuestos el más asombroso de los milagros». No disimulando su admiración, decíanse unos a otros: «¿Qué novedad es esta?» (Act. II, 2). El grupo de los satíricos y de los excépticos expresaba de otro modo sus sentimientos: «Estos sin duda—decían—están llenos de mosto» (II, 13). «¡Cómo si la embriaguez, en lugar de enseñar lenguas nuevas al hombre, no le hiciera olvidar las que sabe!» (Les orig. du Christ. vol. IV, chap. II).

No, lo que llena los pechos de los discípulos de Jesús, reunidos en el Cenáculo, henchidos de ardor y entusiasmo y celo por la gloria de su Maestro, no es el vino, es el Espíritu de Dios. En aquel momento solemne y memorable cumplíanse a la letra los vaticinios de los Profetas, referentes a la súbita efusión de los dones de lo alto. Lo que fué privilegio de algunos en la Ley Antigua, viene a ser el estado ordinario de muchos en la promulgación de la Nueva.

---

(1) Cornelio a Lápide, Scio, Vigouroux, Steenkiste, etc., son de parecer, que éstos Ἰουδαῖος, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους .. son israelitas, que, teniendo residencia fija fuera de Palestina, por motivos de religión y por la solemnidad extraordinaria de las fiestas, se reunían dichos días en Jerusalén. Sin embargo, la palabra empleada en este vers. 5, por S. Lucas (κατοικοῦντες) y lo que se dice en el vers. 6, «cada cual les oía hablar *en su propia lengua*», y en el vers. 8 «*la lengua en que somos nacidos*», nos inclinan a creer que más bien se trata de aquellos israelitas verdaderos, no prosélitos, que, nacidos fuera de Jerusalén, después de la dispersión o Diáspora, impulsados por un espíritu de piedad y religión y aún por patriotismo, tan arraigado siempre en los Judíos, se habían determinado a establecer su morada cerca del Templo, en la ciudad santa, y como nacidos en tierras extrañas (y aun tal vez educados), conocían las lenguas de dichos países. Cfr. Camerlynck y Rose, In Act. Apost. II, 5; Jacquier. Les Actes des Apôtres, París, 1926, pág. 47-48.

Años después preséntase Pedro en Cesarea. Llámale Cornelio, centurión romano, que sintiendo en su interior la voz del Espíritu Santo, quiere pertenecer al número de los escogidos. Pedro comienza a instruirle en las verdades fundamentales de la nueva religión y cuando aún estaba, puede decirse, comenzando su discurso, «cayó—dice el Autor sagrado—el Espíritu Santo sobre todos los que oían la palabra». Los judíos, que acompañando al Príncipe de los Apóstoles, y habían venido a Cesarea, se quedaron atónitos y pasmados, «porque también sobre los Gentiles se había derramado el don del Espíritu Santo. Oíanles en efecto *hablar en lenguas* (extrañas), cantando las grandezas de Dios» (X, 44-46). S. Pedro, al ver tal prodigio mandó que en el acto fuesen bautizados, diciendo: «¿Puede alguno impedir el agua, y hacer que no sean bautizados éstos que, como nosotros, han recibido el Espíritu Santo?» (X, 47). Véase XI, 16; XIX, 4, 6; XIII, 9, 52, etc.

No seguimos citando más relatos, porque los referidos bastan para demostrar que, en efecto, las promesas hechas por Dios a sus profetas en el Antiguo Testamento y por Jesús a sus discípulos en el Nuevo tuvieron plena y acabada realización. Descendió el Espíritu Santo sobre la pequeña Comunidad cristiana, reunida en el Cenáculo «*et repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui magnalia Dei*». Descendió el Espíritu Santo, y no sólo les enriqueció de gracias gratis dadas o carismas, como el don de lenguas, etc., sino que les confirió, dice Sto. Tomás, «rem sacramenti confirmationis, id est, gratiam gratum facientem, seu plenitudinem Spiritus Sancti» (1). Pero como la gracia santificante se nos comunica ya en el bautismo, es preciso tener en cuenta los varios efectos de la gracia para entender cómo se nos da en el Bautismo y cómo en la Confirmación. «Gratiae gratum facientis, dice Sto. Tomás, est remissio culpae. Habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quod promoveat homines per omnes gradus usque ad vitam eternam. Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam AD AUGMENTUM ET FIRMITATEM JUSTITIAE. Et sic confertur in confirmationis sacramento» (2). «Haec sententia, añade Camerlynck, firmum habet fundamentum in sententia Christi, qua praeceperat Apostolis, ut manerent in Jerusalem quoadusque induerentur VIRTUTE ex alto» (Lc. XXIV, 49) (3). Además recibieron los discípulos del Señor en este mismo día el Bautismo de Espíritu y fuego, tantas veces predicho por S. Juan Bautista y prometido por Jesús.

Con esta efusión del Espíritu Santo quedaron los discípulos del divino

---

(1) S. Th. III, q. LXXII, art. 2, ad 1.
(2) S. Th., ib., art. 7, ad 1.
(3) Com. in Act. cap. II, v. 1, pág. 120. Edit. VI.

Maestro inflamados en caridad y robustecidos y fortalecidos en gracia santificante.

IV

El don del Espíritu Santo en San Pablo.

En San Pablo se ve de una manera palpable la realización de todas las promesas mesiánicas referentes a la efusión del Espíritu Santo. Para el Apóstol es el Espíritu Santo el alma de la Iglesia, constituída por Cristo, que es la Cabeza y por los fieles que son los miembros. El Espíritu Santo mora en cada uno de los fieles como en su templo. «¿No sabéis, pregunta a los fieles de Corinto, que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (1). «Guarda, dice a Timoteo, el buen depósito por medio del Espíritu Santo que en nosotros habita» (2). De El mana y pende todo ese admirable conjunto de actos que constituyen la vida sobrenatural.

Fundándose en el Apóstol, que llama gracia a la gracia habitual, que nos hace gratos a Dios (3), y a la que sin hacernos tales, se funda en la libérrima voluntad de Dios; y partiendo de aquel principio «quae a Deo sunt, ordinata sunt» (4) y consistiendo el orden de las cosas en que las unas conducen a Dios por medio de las otras y ordenándose toda gracia a llevar al hombre hacia Dios, dice Sto. Tomás, que hay dos especies de gracia, una que se ordena directamente a nuestra santificación personal y se llama gracia santificante, y otra, cuyo fin inmediato es la edificación y santificación del prójimo y ésta se denomina carisma o gracia gratis dada; gracia, porque sobrepuja las exigencias de la naturaleza, y gratis dada, porque no supone mérito alguno en aquel a quien se concede (5). De estas gracias nos habla continuamente el Apóstol. El capítulo XII de su primera Epístola a los Corintios es todo un tratado sobre la poderosa influencia del Espíritu Santo en la Iglesia y sobre el orden y relaciones

---

(1) I Cor. III, 16.

(2) II Tim. I, 14; Cfr. II Cor. VI, 16; Ephes. II, 22, etc.

(3) Ephes. I, 6.

(4) Rom. XIII, 1.

(5) Secundum hoc duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quae vocatur gratia gratum faciens; alia vero, per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur; hujusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae et supra meritum personae homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per se sanctificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus. I Cor. XII, 7. Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem, scilicet aliorum. S. Th. I II, q. CXI, art. 1; Cfr. S. c. Gent. III, cap. 150; in Rom. I, lect. 3; Ephes. I, lect. 2.

existentes entre las diversas gracias y carismas. Por la gran luz que nos comunica para comprender el verdadero sentido de ese don tan raro y discutido, el don de lenguas, vamos a transcribirlo antes de seguir adelante.

«Acerca de los (dones) espirituales no quiero, hermanos, que permanezcáis en la ignorancia. Sabéis que siendo gentiles, íbais como llevados a los ídolos. Por tanto os hago saber que nadie hablando con Espíritu de Dios puede decir: anatema Jesús; y ninguno puede llamar Señor a Jesús sin (la gracia del) Espíritu Santo.

Sin embargo hay varias especies de gracias; pero (todas proceden) del mismo Espíritu; varios ministerios, mas todos (nacen) de un mismo Señor; asímismo hay varias clases de operaciones (ἐνεργήματα = poder de obrar milagros) (1) pero es el mismo Dios el que obra todas las cosas en todos. A cada uno se le da manifestación del Espíritu para utilidad (de los otros); a uno se le da por el Espíritu don (λόγος) de sabiduría, a otro de ciencia, por el mismo Espíritu; a éste, fe (2) por el mismo Espíritu; a aquél, don de curaciones en el mismo Espíritu; a uno, don de milagros; a otro, profecía; a éste, discrecion de espíritu; a uno, don de lenguas (γένη γλωσσῶν); a otro, interpretación de lenguas. Todas estas gracias las produce un mismo Espíritu, repartiendo a cada uno como quiere; porque así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, empero todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un cuerpo, así también Cristo». Después expone admirablemente la unidad de los carismas, por comparación al cuerpo humano «in quo, dice Steenkiste, unitas organismi ex mira quadam optaque variorum membrorum connexione utitur» (3). Con bastante frecuencia se

---

(1) Los exégetas griegos, siguiendo al más insigne de ellos, S. Juan Crisóstomo, consideran estos tres carismas (χαρίσματα, διακονίαι καὶ ἐνεργήματα) como un solo carisma expresado con tres nombres distintos. Sin embargo parece más natural y más conforme al lenguaje de S. Pablo considerarlos como tres dones diferentes.

(2) No se refiere el Apóstol a la fe, una de las tres virtudes teologales, que no es carisma, sino a aquella fe, o mejor aún, confianza (fiducia) heroica y viva, que puede trasladar los montes (Cfr. Mt. XVII, 19; XII, 21; Luc. 17, 6).

El Ambrosiaster, Mtro. de las Sent., Hugo de S. Caro, etc., decían que este carisma de la fe era la constancia en las persecuciones. S. Juan Cris. (in Ep. I ad Cor.) San Cirilo Alej. (In. Jo. XI, 40) y en general los Padres griegos: «non fidem dogmatum sed signum intelligunt, de qua Dominus dixit. Si habueritis fidem sicut granum sinapis, etc. (Mat. XVII, 20; Luc. 17, 5), haec enim est mater signorum (Crysost. op. cit.) A esta fe hace alusión S. Pablo en su Epístola primera a los de Corinto, cap. XIII, 2. Por esto la inmensa mayoría de los exégetas definen esta fe con Cayetano: «non credendorum, sed agendorum» o con Cyr. (l. c.), non tantum dogmatica, sed multorum quoque, quae supra hominum vires sunt effectrix esse dicitur. Supone la fe teológica, pero se distingue extrínsecamente de ella.

(3) In I Cor. cap. XII, v. 12.

encuentra en San Pablo esta comparación de la Esposa inmaculada del Cordero con el cuerpo humano (1). Y continúa: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo y miembros en parte (2). Y a unos puso Dios en la Iglesia primeramente apóstoles (3), luego profetas (4), en tercer lugar doctores, después virtudes, luego don de curaciones, ayudas, gobernaciones y don de lenguas (γένη γλωσσῶν). ¿Son todos por ventura apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Acaso son todos doctores? ¿Todos virtudes? ¿Por ventura tienen todos don de curaciones? ¿Hablan todos en diversas lenguas? (Μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν). ¿Interpretan todos? Desead, sí, los carismas... y aún os enseñaré un camino más excelso» y entona a continuación, olvidándose por un momento de las gracias gratis dadas, un himno a la virtud de la caridad, enteramente necesaria para el buen uso de los carismas. Y vuelve a seguir hablándonos de los dones carismáticos en el cap XIV, donde nos establece la relación que entre sí guardan estos tres dones: profecía, lenguas e interpretación. Continúa el Apóstol: «Seguid, pues, la caridad y emulad los dones espirituales, pero sobre todos el de la profecía; porque el que habla lenguas, no habla a los hombres, sino a Dios, porque nadie le entiende; el espíritu sin embargo habla misterios. Pero el que profetiza habla a los hombres (para) edificación, exhortación y consolación. El que habla lenguas a sí mismo se edifica; mas el que profetiza edifica a la Iglesia. Quiero, pues, que todos vosotros habléis lenguas, pero quiero aún más que tengáis el don de profecía; porque más útil es el que profetiza que el que habla lenguas, a no ser que haya quien interprete para que la Iglesia se edifique. Ahora, pues, hermanos, si yo viniere a

---

(1) Vid. Eph. IV, 15, 16; Col. II, 19; I, 18; Rom. XII, 4, 5).

(2) Membra *de membro*. El texto griego lee μέλη ἐκ μέρους y no μέλη ἐκ μέλους (Cfr. Rom. XII, 5).

(3) Steenkiste y algunos otros entienden este nombre de solos los Doce, pero la opinión comunmente admitida hoy por los exégetas es que esta palabra debe tomarse en sentido más lato, y, según éstos, Apóstol es el que predica la fe a los infieles y edifica nuevas iglesias (Act. XIV, 4, 13; Rom. XVI, 17, etc.; Didaje XI, XII, XIII).

(4) Prophetas et Doctores colligimus fidelibus proxime esse destinatos, muneribusque functos esse in ecclesiis jam fundatis a quibus sustentandi erant (Cfr. Did. XIII; Act. XIII, 1). Prophetae sunt qui praedicunt futura (S. Jerónimo, in I Cor. XII, 10); vel qui explanant obscura prophetarum et qui homines exhortantur sicut alibi dictum est (I Cor. XIV; Id. id. XII, 28). Prophetae sunt qui cognoscunt cogitationes aliaque occulta (Theodor. in I Cor. XII). S. J. Crisost. dice que los *profetas* se distinguen de los *doctores* porque «*priores* omnia a Spiritu Sancto locuti sunt, *doctores* vero aliquando ex propia mente disseruerint». At *prophetae* non tam *ad docendos*, quam ad exhortandos, consolandos, aedificandos fideles a Spíritu Sancto inspirari (Cfr. I Cor. XIV, 3; Act. XV, 32), doctores autem charismate sermonis scientiae ornati doctrinas fidei fidelibus explicasse (Cfr. I Cor. XII, 8 , rectius dicuntur (Didaje XV).

vosotros hablando lenguas, ¿qué os aprovecharé si no os hablare o con revelación o con ciencia o con profecía o con doctrina?»

A continuación, por un par de analogías o comparaciones, demuestra claramente que la palabra es enteramente inútil si no se entiende lo que con ella queremos expresar; y sigue: «pues ya que anheláis dones espirituales, procurad tener aquellos dones que puedan aprovechar a la Iglesia. Por lo cual el que hable lenguas pida para que interprete; porque si yo orare en lengua, mi espíritu ora, mas mi entendimiento permanece sin fruto. ¿Qué haré, pues? Oraré con el espíritu y oraré con la mente, cantaré con el espíritu, mas cantaré también con la mente. Porque si bendijeres con el espíritu, el que ocupa el lugar de un idiota (1) ¿cómo podrá decir «Amén» a tu acción de gracias, si no sabe lo que has dicho? Tú bien haces en dar gracias, pero a nadie edificas con eso. Doy gracias a Dios que hablo lenguas más que todos vosotros; pero en la Iglesia prefiero hablar cinco palabras, que entienda y edifiquen a otros que diez mil en lengua desconocida. Hermanos, no seáis niños en el sentido, sino sed niños en la malicia, más perfectos en el sentido (esto es: no imitéis a los niños, que aprecian las cosas sólo por el brillo exterior, como hacéis vosotros que apreciáis más de lo debido el don de lenguas porque exteriormente luce más que los otros dones). En la Ley está escrito: En otras lenguas y con otros labios hablaré a este pueblo; y ni así me escucharán, dice el Señor». Así, pues, las lenguas son señal, no a los fieles, sino a los infieles, mas la profecía es señal no para los infieles, sino para los fieles. De manera que si toda la Iglesia se juntare en uno y todos hablan lenguas y entran indoctos o infieles ¿no dirán que estáis locos? Mas si todos profetizan y entra algún infiel o indocto, de todos es convencido, de todos es juzgado. Y lo oculto de su corazón se hace patente; y así postrándose en tierra, adorará a Dios, declarando que Dios verdaderamente está con vosotros. ¿Qué hay, pues, hermanos? Cuando os juntéis, cada uno de vosotros tiene salmo, tiene doctrina, tiene lenguas, tiene interpretación; hágase todo para edificación. (Finalmente tened en cuenta estas observaciones): Si alguno habla lenguas, hablen dos, o a lo sumo tres y sucesivamente, y que interprete uno; y si en la Iglesia no hubiere intérprete calle (el que posee el don de lenguas) y hable a sí mismo y a Dios. Asimismo, los profetas hablen dos o tres, y los demás juzguen. Y si a otro, que estuviere sentado, fuere revelado, calle el primero. Porque podéis todos profetizar uno a uno, para que todos aprendan y todos sean exhortados; y los espíritus de los que profetizan sujétense a los profetas; porque Dios no es Dios de discordia sino de paz... En fin, hermanos, procurad profetizar, pero no impidáis el uso del don

---

(1) Idiota es el que no posee el don de lenguas ni el de interpretación (Crys. in Ep I Cor. XIV, Hom. XXIX; S. Th. in id. lec. 3).

de lenguas. Empero hágase todo con decencia y orden». Hasta aquí el Apóstol en su primera epístola a los Corintios, capítulos XII y XIV.

De dos cosas, como se ve, trata el Apóstol en estos capítulos: 1.ª del origen y especies de gracias gratis dadas o carismas y 2.ª de las relaciones que entre la profecía, la glosolalia y la interpretación existen. Sobre el origen nos dice el Apóstol que proceden todos los carismas «ab uno eodemque Spiritu» Acerca del número es preciso advertir que no parece ser la intención del Apóstol darnos una serie completa y acabada de los dones del Espíritu Santo. Así en los vv. 8-10 nos enumera nueve carismas y en el v. 28 ocho solamente (1), siendo de notar que en este último omite los tres primeros de que nos habla en el v. 8 y el último de los enumerados en el 10, y añade en cambio cuatro nuevos carismas a los allí (8-10) enumerados y son Ἀπόστολοι, διδάσκαλοι, ἀντιλήμψεις και κυβερνήσεις. (Cfr. Rom. XII, 6). Con razón, pues, dice Cornelio a Lápide, «plures esse possunt gratiae gratis datae, licet Apostolus hic novem tantum enumerat» (In Ep. I Cor. XII, 28).

Santo Tomás, suponiendo que la enumeración del Apóstol en los versículos 8-10 se halla completa, divide todos los carismas en tres grupos, porque tres cosas son necesarias en un hombre para que pueda cooperar a la santificación de los demás (2).

Los exégetas modernos se apartan de esta sentencia del Santo Doctor y así mismo en la interpretación que da de algunos dones, v. gr., del don de fe y de lenguas. La relación que entre profecía, lenguas e interpretación existen nos la explica en el cap. XIV, 1-33, 37-40.

El oficio principal de los Profetas en el A. T. era la predicación; enseñar la Ley al pueblo y corregirle de sus vicios y defectos y así prepararle para la venida del Mesías. Es cosa completamente equivocada pensar que su único o al menos principal ministerio consistiese en anunciar cosas futuras. Aún con menor fundamento se puede sostener que el anunciar cosas futuras o escudriñar los secretos del corazón sea el oficio principal de los Profetas del N. T., pues ni S. Pablo ni los primeros escritores cristianos, que de ellos han escrito, les asignan tal oficio (Cfr. Did. X, XI, XIII; Hermas, Mand. XI). Como los Profetas del A. T. eran predicadores inspirados por el E. S., «qui exhortationibus et monitis suis neophytos ad virtutum exercitium excitabant» (Cfr. I Cor. XIV, 3). Algunas veces, para que con mayor eficacia y autoridad pudiesen desempeñar su ministerio, les declaraba «occulta auditorum» y aún a veces anunciaba el E. S. por

---

(1) Es de notar que el carisma *interpretationes sermonum* falta no solamente en todos los códices griegos, sino también en los códices latinos más antiguos.

(2) Sum. Theol. I-II, quaest. 111, art. 4; In Ep. I ad, Cor. XII, lect. 2 (Cfr. Lesmes. Arte de perfec. Tomo II, cap. II, p. 33 ss.)

ellos cosas futuras y contingentes (Cfr. Act. XI, 27 ss.; XXI, 4, 8 ss.; I Cor. XIV, 24 ss.; S. Iren. Adv. Haeres. V, 6, 1).

El don de interpretación es un carisma, por el cual se explica el sentido de las palabras. Puede tener dos finalidades: una explicar el sentido de la Sagrada Escritura, y otra, que es el más frecuente, interpretar las cosas que, el que hablaba poseído de la glosolalia, decía. Con esta segunda finalidad aparece en S. Pablo. Por aquí se verá la íntima relación que entre estos dos dones existe.

Hemos visto antes que el Salvador, momentos antes de su Ascensión a los cielos, se despidió de sus discípulos mandándoles que, repartiéndose por el mundo, predicasen su doctrina y prometió a los que en El creyesen, entre otras gacias, que «*hablarían lenguas nuevas*» (1) Vimos, asimismo, que esta promesa tuvo perfecto cumplimiento, como era de esperar.

¿En qué consistió este fenómeno de la glosolalia? ¿Cuál era su naturaleza? ¿Cuál su finalidad? Antes de examinar estos puntos creemos muy conveniente investigar los diversos nombres con que se le designa en la Sagrada Escritura. Son los siguientes: «géneros de lenguas» (2) γένη γλωσσῶν; «lenguas» (3) γλῶσσαι; «hablar en lengua» (4) λαλεῖν γλώσσῃ; «hablar en lenguas» (5) λαλεῖν γλώσσαις; «hablar en nuevas lenguas» (6) λαλεῖν καιναῖς γλώσσαις; «hablar en otras lenguas» (7) ετέραις γλώσσαις λαλεῖῃ «hablar en todo género de lenguas» (8) παντόδαπαις γλώσσαις λαλεῖν Ahora; bien, esta palabra γλώσσα (lengua) puede tener tres acepciones: 1.ª llámase el miembro del cuerpo de que nos servimos para articular los sonidos de la voz; 2.ª desígnase con este nombre el conjunto de palabras y modo de hablar de un pueblo o nación; y así decimos: *lengua* castellana, *lengua* basca, etc., y 3.ª tómase a veces como sinónimo de *idiotismo*. De estas tres significaciones que tiene la palabra γλώσσα han nacido tres sistemas diversos de interpretación del don de lenguas, advirtiendo que de la primera y tercera sólo han hecho uso los racionalistas y protestantes liberales.

Hay autores que no han dudado en negar sencillamente la existencia de este carisma. Así Middleton afirma que «en toda la historia no se da un solo caso, bien probado, *ni siquiera mencionado,* de alguien que haya ejercido, o pretendido ejercer, el don de lenguas» (9). Sin embargo, éstos ons

---

(1) Mc. XVI, 17.
(2) I Cor. XII, 10, 28.
(3) Ib. XIII, 8.
(4) Ib. XIV, 2, 4, 9.
(5) Ib. XII, 30; XIII, 1; XIV, 5.
(6) Mc. XVI, 17.
(7) Act. II, 4.
(8) Ir., c. Haer. V, 6, 1.
(9) Inquiry on miracles, pág. 120.

los menos. Lo más ordinario es admitir la existencia del don de lenguas; pero de un don de lenguas que no tiene nada de *milagroso* y muy poco, casi nada, de *lengua*. Así dicen algunos que los Apóstoles el día de Pentecostés «no hablaban lenguas desconocidas, sino sencillamente un lenguaje enigmático, extático» (1). Claro, como estaban ébrios, su lengua no funcionaba normalmente; no hacían sino balbucear «ut pueruli, qui quando loqui incipiunt, inexplanabili voce, inconditos et confusos sonos edunt» (2). Y para probar su aserto alegan que «no hay rastro en los Apóstoles de un don sobrenatural de adquirir el uso de lenguas extrañas sin haberlas aprendido, no obstante la afirmación gratuita de Ireneo y de Tertuliano» (3). En otro lugar afirma este mismo autor que el don de lenguas consistía «en un lenguaje misterioso, enigmático, inarticulado, una salmodia misteriosa, manifestación extraña del estado de éxtasis, en que el pensamiento, abismado en lo infinito, ha perdido toda precisión por estar absorto de algún modo por la efusión de lo divino» (4). Renán (5) dice que los Apóstoles, estando extasiados, se presentaban a la muchedumbre y que ésta, dando sensación de entenderles, teníalos por ébrios. Otros autores sostienen que los poseedores de este carisma no hacían sino proferir sentencias entrecortadas, sin sentido, vocablos incoherentes que nadie comprendía. La claridad con que se expresa el texto sagrado basta para refutar todas estas sentencias. Sería cosa de probar la autenticidad e historicidad de estos pasajes, cosa que no hace a mi propósito.

Es, pues, necesario sostener que el vocablo γλώσσα debe tomarse en la segunda acepción. Así lo interpretan todos los autores católicos y así también los antiguos protestantes. Sin embargo, a pesar de convenir todos en tomarlo en este sentido, no todos coinciden al explicarnos su naturaleza, ni tampoco su finalidad.

FR. VICENTE BERECIBAR.

(Continuará).

---

(1) Un langage mistérieux extatique. E. de Pressensé, Hist. des trois premiers siècles, 1888, tom. II, p. 153.

(2) Cornely. Comment, in I Cor. XIV.

(3) Es muy frecuente entre los autores citar a Tertuliano para probar que en su tiempo perduraba aún este carisma. Después de examinar las diversas citas podemos afirmar que en este ilustre escritor no se encuentran las afirmaciones que se le atribuyen. En el libro «de anima» IX, refiere que Priscila, compañera de Montano, *tenía visiones y se elevaba en espíritu a Dios*. ¿Consiste acaso en esto el don de lenguas? En V, 8 «adv. marcionem» enumera los carismas existentes en la Iglesia según los Hechos y S. Pablo y saca también a colación la mujer (seguramente la misma Priscila) *que en éxtasis profetiza*.

(4) Op. cit. t. III, pág. 227.

(5) Les Apôtres, pág. 69.

Boletín de Filosofía de las Ciencias Físicas

INTRODUCCIÓN

Sin que lleguen a penetrar por completo en el Alcázar de la Cosmología, tratado metafísico de la naturaleza inerte, existen unas cuantas cuestiones que se van aproximando, paseándose con lentitud bajo el atrio del Alcázar. El lenguaje con que hablan sus monólogos o trenzan su conversación las unas con las otras es vivo y pintoresco, delatando la patria espiritual en que nacieron: idealismo, positivismo, empirismo, escolasticismo.

Creímos de interés para nuestros lectores y para nosotros mismos someter a examen a todas esas cuestiones, juzgándolas a la luz de nuestro Angélico Maestro, como introducción indispensable para el conocimiento de las ciencias de la Naturaleza ora físicas, ora metafísicas.

Queremos ante todo una gran serenidad. En un artículo que leí hace pocos días (perdonadme el paréntesis en gracia a la preciosa confesión que hace el insigne cronista) leo estas frases que hago mías, para mí: «¿La imposición a los demás de nuestros juicios? Para que esa imposición tenga siquiera visos de lícita, es indispensable que ofrezca garantías de equidad. No es posible hacer crítica a expensas del hígado. La bilis no es un argumento. Hay que hacerla con la inteligencia, procurando que abarque todo lo que tenemos delante...» Buenos son estos consejos y buena esta confesión, a propósito de Descartes y Spinoza: «Prefiero mil veces orientarme al través de las maravillosas intuiciones de Santo Tomás, el cual, respetando lo que es del dominio de la inteligencia, me abre otras perspectivas más nobles y más conformes con mi ansiedad interior...» (1).

Si esto se hace en el madero verde, en el seco, dicen ¿qué se hará?

Pues siguiendo este criterio vamos a examinar varios problemas derivados de las ciencias físicas hacia la Filosofía, con arreglo al siguiente sumario: Primero, *Filosofía y Matemáticas;* Segundo, *Realismo de las teorías científicas;* Tercero, *Cuestiones fundamentales de la Cosmogonía;* Cuarto, *Los ciclos eternos;* Quinto, *La finalidad en el Universo;* Sexto, *En torno al rela-*

(1) Manuel Bueno: *Paul Souday, crítico* art. en A B C, 19 Julio 1929.

tivismo científico; Séptimo, *Doctrinas geniales recordadas;* Octavo, *El Misoneísmo en la ciencia.*

I.—Filosofía y Matemáticas.

Aunque un discurso en la forma, porque había de servirle para su ingreso en la *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas,* escribió en realidad un buen libro el ilustre agustino Padre Arnáiz sobre *El Espíritu Matemático de la Filosofía Moderna* (1). A partir del renacimiento filosófico de la época moderna, el denominador común de todos los sistemas es el *matematismo* que viene a ser «la tendencia a concebir el sistema de la verdad universal según el modelo y dentro de los cuadros de la matemática» (p. 10); «el universo entero, la naturaleza, la vida y el pensamiento se convierten en teoremas matemáticos en movimiento, encerrables en ecuaciones» (p. 11).

En la primera parte de su obra hace historia de las peripecias del matematismo desde los tiempos de Aristóteles, claro que muy a grandes rasgos. Hace un alto en Kant, porque según *Brunschwicg,* «la filosofía matemática viene a ser como la piedra angular de la *Crítica de la razón pura*». Sin que sea objeción el ambiente positivista que rodeó el siglo XIX, hay un potente movimiento post-kantiano. Modernamente se aspiró a aplicar el matematismo al estudio de la biología; pero el fracaso fué el éxito de tan entusiasta empresa. La palabra crisis ha estado a la orden del día (p. 31). Como tipo de ese matematismo psicológico, al fin estéril, pueden considerarse los tratados de Herbart y Wundt. Este mismo espíritu del matematismo ha querido suprimir totalmente las ciencias morales, políticas y sociales, pues ni el deber, ni la conciencia, ni la libertad, etc., caben en ecuaciones más o menos simbólicas. Hay una puerta por donde se ha colado un espíritu algo matematicista en las ciencias sociales; sobre esa puerta se lee *Estadística.* Ante los verdaderos sabios las leyes estadísticas han sufrido un juicio desfavorable. Donde tiene el matematismo un campo magnífico para su desarrollo es en las ciencias de la naturaleza, aunque no todo cuanto en la naturaleza se verifica sea mecánico.

Estudia después las causas del matematismo, entre las cuales se cuenta, como ya Santo Tomás advirtió, la costumbre de discurrir por modo matemático y de querer extender a todos los conocimientos los métodos de la especialidad matemática amorosamente cultivada. Desde los filósofos griegos se ve la ciencia matemática constituída ya con toda perfección, y amada preferentemente por los espíritus selectos. El siglo XX ha provocado la crisis del matematismo, que llegó a su cumbre en el XIX. Una de las causas del matematismo es la organización habitual y espontánea de nuestros conocimientos. De los objetos que conocemos por medio de los sentidos vamos haciendo esquemas imaginativos, cuando, como sucede entonces «las sensaciones y las imágenes visuales dominan sobre todas las demás en nuestra representación del mundo» (p. 49).

---

(1) P. Arnáiz (Marcelino, O. S. A.) *El Espíritu Matemático de la Filosofía Moderna.* Discurso leído el 9 de Dic. de 1923, en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. En folio, 210 págs.

Al llegar el espíritu a la época de la reflexión y de la crítica, debe destruir ese sedimento de representaciones cuantitativas, so pena de seguir anquilosado por ellas, que le impedirán los grandes trabajos de síntesis y generalización. Viene a ser esta causa una gran dosis de imaginación en perjuicio de la razón y de la exactitud porque no es *cuantidad* sino *cualidad* el fondo real de las cosas (p. 52): la cantidad puede tener valor gráfico representativo, pero no la cualidad.

Hay otra causa: la pereza intelectual. «El matematismo responde a la tendencia natural del espíritu, al menor esfuerzo, a la economía mental, que bien puede traducirse en casos por pereza mental» (p. 57): ¿que el postulado de Euclides parece adaptarse mejor a la experiencia real? Poco le importa al matemático que juega con simples construcciones ideales, sin cuidarse de la realidad: cuando el fin del filósofo es conocer la realidad misma, no su interpretación. Las fórmulas matemáticas son huecas: ni tienen realidad ni tienen filosofía.

Hay razones de *utilidad práctica,* porque las ciencias, apoyadas en las Matemáticas, han llegado a la conquista de la Naturaleza, cuyo primer paso se da cuando se conocen los fenómenos cuantitativamente. No debe desconocerse la relación que existe entre las cualidades y las cantidades: los cambios de unas influyen en las otras. El error está en el carácter exclusivo que se da a las determinaciones y aun apreciaciones científicas.

Resumen de todo este proceso histórico y expositivo es la frase del P. Arnáiz: «Aquel dogmatismo absorbente de ciertos sabios reclamando para la ciencia (natural y matemática) a la vez la dirección material, la dirección intelectual y la dirección moral de los individuos y sociedades pasó a la historia» (p. 61). Que duerma allí tranquilo el sueño de la muerte.

Pasa inmediatamente el ilustre Agustino a resolver el conflicto establecido entre el intelectualismo matemático y la vida. Se ha establecido una pugna entre la inteligencia y la vida como si existiesen aquellos dos hombres que veía Taine en sí mismo: *uno,* el vulgar que convive con todos; y *otro,* el filosófico, el razonador, que vive en una torre de marfil aislado, sin tratar con nadie.

También se entretiene el autor en su preámbulo histórico por donde va desfilando esa antinomia, que desfila a saltos de galgo. Hoy domina la tendencia anti-intelectualista en la filosofía francesa. «Boutroux es la figura más saliente y que más ha influído en el pensamiento francés de la época actual; su filosofía tiende a una rehabilitación de la metafísica y de los valores morales y religiosos, y es a la vez una crítica del valor de la ciencia» (p. 71). Luego viene Bergson sistematizando con gran ingenio esas tendencias; pero otros, rebasando los linderos de la prudencia, han querido reducir a convencionalismos arbitrarios, irreales, los principios, las leyes y hasta los hechos de la Naturaleza. No olvidemos a Le Roy...

Entre las filosofías anti-intelectualistas ocupa lugar preeminente el *pragmatismo* (p. 76) de sangre norteamericana, como James (W.), enemigo de especulaciones metafísicas y trascendentales y amigo de tendencias realistas y prácticas, que se extienden un poco en los países europeos, pero con menos intensidad que en América del Norte. Lo que parece evidente, como se vió en

el Congreso de Heidelberg (1908), es la muerte real del materialismo, que apenas tuvo representación en aquel gran Congreso de Filosofía.

Pero el camino emprendido para las reivindicaciones contra el intelectualismo, ha ofrecido algunos peligros sin duda por los *baches* que la falta de Lógica extendió en su longitud. Por de pronto no puede prescindirse de una dirección racional en la vida, que por lo mismo tendrá un aspecto intelectual; en segundo lugar se corre el riesgo de volver a un empirismo, a un positivismo o a un subjetivismo radical. De donde se infiere en conclusión que «ni intelectualismos matemáticos y excépticos que paralizan y secan las energías morales del vivir, ni pragmatismos irracionales que ciegan las fuentes del conocer: el *justo medio* es también virtud de la inteligencia y regla del bien pensar» (p. 88).

El capítulo dedicado al estudio de la *crisis moral y anarquía social,* como consecuencia de estas hondas perturbaciones filosóficas, es de gran interés, pero no cabe dentro de los linderos que nos hemos fijado al redactar este *Boletín,* aunque se extiendan en algún sector hacia materias divergentes. En cambio el quinto, que habla de «Pensamiento Matemático y Pensamiento filosófico», nos viene como anillo al dedo. La divergencia que existe entre ambos pensamientos, nace de suponer que no son reductibles a una sola ley las que gobiernan la inteligencia y la realidad (p. 108). Hay leyes que gobiernan todos los fenómenos de la naturaleza, y esas leyes son las que conoce y formula nuestra inteligencia mediante todas las investigaciones científicas. No todo es apariencia, ni todo es cambio, ni evolución, ni *fieri*: hay una sentencia permanente, hay una realidad que es el soporte de todas las apariencias: eso es lo que busca la inteligencia a través de todo lo contingente, para deducir después las leyes reales y como sustanciales de los fenómenos de la naturaleza.

Otra fuente de equivocaciones está en suponer que los métodos matemáticos y filosóficos se han de parecer tanto entre sí que lleguen a identificarse. Como decía Moisant, «el pensamiento filosófico permanece siempre irreductible al pensamiento matemático» (p. 113). Allí donde la matemática termina y donde sus métodos no tienen aplicación, comienza la filosofía. Conviene evitar el equívoco de confundir la realidad matemática, el objeto ideal, con su expresión lógica conceptual y con la correspondiente traducción simbólica. No conocemos toda la realidad matemática; a ella también podemos aplicar la frase expresiva del Angélico Doctor: *essentias rerum quasi venando capimus:* cogemos las esencias de las cosas como cazando (p. 115, 119, 120). Conviene insistir en la distinción y oposición que hay entre las técnicas que debe seguir el filósofo y el matemático; éste pende de las ideas y de las realidades concretas a que se refieren los símbolos sobre los cuales opera; el filósofo ve a través de ellos las ideas que se refieren a la realidad externa.

Hay además otra diferencia: el pensamiento matemático tiene carácter *estático;* el filósofo lo tiene *dinámico.* Porque el matemático prescinde de la variedad cualitativa de los seres reales y trabaja con conceptos ideales cuantitativos; el filósofo debe penetrar en el burbujeo constante de las cosas «para discernir los hilos causales que explican el devenir de la naturaleza». Las Matemáticas, como tales, tienen sus límites en un mundo ideal de relaciones puramente cuantitativas, en un espacio puro vacío de realidades; la filosofía, por

el contrario, se propone el conocimiento de estas realidades eliminadas por el matemático (p. 126, 129). Se distinguen también por la estructura interior de ambos pensamientos, filosófico y matemático. El matemático *construye* por abstracción modelos ideales; el filósofo ahonda en la naturaleza para interpretarla en las grandes manifestaciones del ser. El matemático tiende a lo ideal; el filósofo tiende a lo real. El grado de certeza es mayor en la filosofía que en la matemática; y llega a ser una verdadera necedad creer que no hay más certeza que la matemática y que ésta es la mayor.

Finalmente establece el P. Arnáiz el paralelo entre Descartes y Aristóteles, plasmando en sus filosofías el espíritu de los dos intelectualismos; uno *moderado*, de la escuela peripatética engarzada en la escuela tomista; otro absoluto, de vestiduras matemáticas, cuyo tipo lo representa Descartes y las filósofías contemporáneas. Por ser el asunto conocido y propio de la Historia de la Filosofía, cerraré ya la exposición de este trabajo notabilísimo, cuya doctrina es de pura cepa tomista, cuya erudición es de buena ley y cuya exposicion encuadra perfectamente en la tradición de que goza la Orden Agustiniana como amantísima del arte soberano del bien hablar.

Otro libro muy útil para los estudios que estamos comentando es el de Rusell, *Introducción a la Filosofía Matemática*, traducido recientemente por Moreau (1). Los asuntos que somete a su investigación tienen de filosofía y de matemáticas, ora por lo que se refiere a las ideas de unidad, multiplicidad, extensión y número, como por lo que atañe al simbolismo lógico de las fórmulas y razonamientos matemáticos. Evita el autor acercarse a aquellos problemas envueltos en dudas y discusiones; evita los tecnicismos especiales que impiden el acceso al estudio de otros graves problemas de la Matemática a quienes no poseen esos previos conocimientos, y que desean estudiarlos desde un punto de vista filosófico. Sostiene el autor que algunas cuestiones, tales como la naturaleza de lo infinito y de lo contínuo, que antes correspondían a la Filosofía, han pasado a ser del dominio de las Matemáticas. Escribe unos Capítulos que servirían muy bien para la clase de Análisis Matemático, primer curso, de nuestras Universidades y recuerdan los textos de Octavio de Toledo y Villafañe. La serie de los Números naturales la funda en las tres *ideas primitivas* admitidas por Peano, o sean:

O, el número, el sucesor y dice que el O es una adición reciente a la serie natural, pues los griegos y los romanos no tenían esa cifra (p. 13). Como proposiciones matemáticas intuitivas, sentadas por Peano sirven para fundamentar la teoría general de los números. A la pregunta *¿qué es un número?* nadie ha sabido contestar correctamente hasta Frege que lo hizo en 1884 en su obra *Grundlagen der Aritmetik*. La pluralidad no es el número. El número ha de ser lo característico de los números, como un hombre es lo característico de los hombres. Un trío de hombres es la *representación* del número *tres*,

(1) Bertrand Russell: *Introduction a la Philosophie Mathématique*. Trad. de l'anglais par S. Moreau. París, 1928. En Payot. Volumen de la *Bibliothèque Scientifique*, en 8.°, 250 págs.

mientras que el número 3 es una representación del número; pero ese trío no es un ejemplo de número, sino una representación. «Este punto parece elemental y apenas digno de mención, y sin embargo, ha escapado a los filósofos, si se exceptúan unos pocos» (p. 23).

A través de los números concretos, llámense *conjuntos, grupos, clases, pluralidades,* se va a la deducción y conocimiento de los números abstractos. Ese es, en resumen, el secreto de Frege.

El conocimiento del número infinito se deriva del conocimiento que tenemos del *cero* y del *sucesor* (puede suponerse que el *sucesor* es la cifra inmediata superior de toda serie) mediante este principio: «lo que puede inferirse del vecino al vecino puede inferirse del primero al último». Esto es verdadero solamente cuando los intermediarios entre el primero y el último son finitos. Un ejemplo aclara este razonamiento que puede ser aplicado al proceso *in infinitum*. Cuando comienza a andar un tren de mercancías se trasmite el movimiento de un vagón al siguiente hasta el último, que al fin entra en movimiento. Ponemos el ejemplo de mercancías, porque el tren es más largo. Tarda tanto más en moverse cuanto tiene más vagones, y necesita más tiempo para ir trasmitiendo el movimiento. Si el tren tuviera infinitos vagones, el movimiento no se trasmitiría jamás al último, y por lo tanto el tren no andaría jamás. Este ejemplo esclarece los resultados de la inducción.

El orden en matemáticas es un concepto esencial; expresa la ley de sucesión segun unas normas que libremente podemos establecer, pero una vez establecidas, a ellas se deben ajustar. Las normas no pueden ser caprichosas, sino de carácter métrico. Si hago que x preceda a y, entonces y no puede preceder a x; si hago que x preceda a y y que y preceda a z, entonces x ha de preceder a z. Conforme se formulan esas *leyes,* van apareciendo y diferenciándose las *series,* que tienen a veces representación geométrica en que a sucesión de números corresponde sucesión de puntos.

Pasemos a la cuestión de *límites* que nos lleve a la *continuidad*. La desarrolla el autor desde su punto de vista matemático. Estudia la *continuidad* de Dedekind y de Cantor, aplicada especialmente a las series. No deben confundirse ni esos límites ni esa continuidad con las nociones de *límite* de una función en las proximidades de un argumento dado, y de *continuidad* de una función en la vecindad de ese argumento (p. 129).

La continuidad del movimiento (si éste es contínuo) es un ejemplo de continuidad de función; así como la continuidad del espacio y el tiempo (cuando existe) es un ejemplo de la continuidad de series o mejor dicho, una especie de continuidad que, gracias a un tratamiento matemático suficiente, puede ser referido a la continuidad de una serie.

Esta idea de continuidad no encaja bien con la idea vaga que de ella tienen los filósofos, quienes la conciben como la ausencia de preparación, una especie de pérdida de contornos como de una niebla (brouillard epais). Esa neblina o niebla sin multiplicidad caracterizada, sin particiones definidas: he ahí« lo que entiende un metafísico por continuidad, declaración que verdaderamente caracteriza su mentalidad así como la de los niños y de los animales» (p. 130). ¡Gracias!

Del capítulo en que examina el autor el axioma de lo infinito y los tipos ló-

gicos donde no encuentra otra reflexión utilizable para el filósofo, recojo las apreciaciones siguientes de importancia frente a la *Cosmología:* «No tenemos razón alguna, desprovista de prevención, para creer en la extensión infinita del espacio y del tiempo, al menos considerándolos como teniendo una existencia física y no como ficciones matemáticas. Nosotros miramos al espacio y al tiempo como contínuos o al menos, como densos; pero esto nace principalmente de un prejuicio. En Física la teoría de los *quanta,* sea verdadera o falsa, demuestra bien que la ciencia no puede hacer la prueba de la continuidad, aunque sea posible establecer lo contrario. Nuestros sentidos no son bastante penetrantes para establecer una diferencia entre el movimiento contínuo y una sucesión rápida de elementos discontínuos como podemos experimentar en el cine... Del hecho de que lo infinito no es *auto-contradictorio* sino que no puede ser lógicamente probado, podemos concluir que nada puede indicarnos *a priori* si el número de cosas contenidas en el mundo es finito o infinito. La conclusión que de ello se desprende es, usando el lenguaje de Leibnitz, que unos mundos pueden ser finitos, otros infinitos; y que no tenemos ningún medio para saber a cuál de las dos clases pertenece el mundo que habitamos. El axioma de lo infinito será verdadero en unos mundos, falso en otros: ¿es verdadero o falso en nuestro mundo? Lo ignoramos» (p. 170-71).

El capítulo particularmente interesante y pintoresco es el consagrado a las Matemáticas y la Lógica. Desde luego más asequible a la generalidad de los lectores. Las matemáticas y la lógica son una sola ciencia; no difieren entre sí «más que como un niño se diferencia de un adulto; la lógica es la juventud de las matemáticas; las matemáticas son la virilidad de la Lógica» (p. 231). Esta manera de mirar ambas ciencias ofende a los lógicos que se han pasado la vida consultando textos clásicos y son incapaces de descifrar ni entender el símbolo matemático más sencillo; y molesta también a esos matemáticos profesionales que no se han preocupado de investigar su fundamento. Felizmente ambos tipos tienden a desaparecer *(Id.)* Los que duden pueden consultar los *Principia Mathematica* escritos por el autor en colaboración con Whitehead (1). Coincide en sus líneas generales con BURKAMP en su obra *Concepto y Relación* (2) y con WITTGENSTEIN (3) que compuso su precioso tratado lógico filosófico con demostraciones de aspecto matemático.

Respecto de la orientación o del criterio, que es lo que nos interesa por de pronto, pláceme recordar lo que mi ilustre amigo Rabeau escribía a propósito del otro—libro de Russell, igual como hemos dicho—en orientaciones y en estructura ideológicas: «No se trata aquí más que de operaciones lógicas, por las cuales se hace la demostración, y del sistema de signos escogido para representar estas operaciones. Esas operaciones y ese aparato de signos, por muy complicados que sean con sus demostraciones primordiales y sus nociones primeras menos claras que las consecuencias equivalen a las afirmaciones de la

---

(1) WHITEHEAD AND RUSSELL. *Principia Mathematica,* 2.ª edición. Cambridge, 1925.

(2) BÜRKAMP (W.) *Begriff und Beziehung.* Leipzig, Meiner, 1927. Véase el quinto estudio.

(3) WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus.* (En 8.° XLVI, 674). Kegan Paul, 1922.

lógica clásica... El espíritu de Rusell es, sin duda, paradógico y extraño; muchas de sus doctrinas son peligrosas, pero la bizarría de sus opiniones metafísicas y morales es debida sin duda a un esfuerzo sobrehumano para arrojar de la filosofía pura todo lo que no sea saber formal.

La audacia y la sinceridad del pensador invitan a la discusión. Ganaremos mucho con fomentarla para que salga la luz de la discusión serena (1).

Se refiere a las matemáticas, pero tiene inmediatamente reflejo en la Filosofía la cuestión planteada por M. Bouligand en un breve trabajo publicado en *Scientia* (2). Veamos su resumen y el juicio crítico aproximado que nos merece.

Hace tiempo, desde Descartes, que adquirió el Algebra una gran importancia no solo como ciencia independiente sino porque toda cuestión de Geometría se resolvía en un problema de Algebra. Vino después el Análisis infinitesimal, reclamando un predominio casi absoluto. De donde vino a resultar un grupo triple, a saber, quiénes defendían y cultivaban el campo de la teoría de las funciones; los del campo del cálculo geométrico y los del campo de la axiométrica. En realidad el Análisis, el Algebra y la Geometría están fuertemente unidas hasta el punto de formar una sola doctrina (p. 80).

Cuanto más avanzamos en este examen mayor convicción adquirimos de que son unas las ideas; alejadas en apariencia, están perfectamente unidas en la realidad *(...acquérons la conviction profonde que des idées d' abord eloignées en apparence, sont en réalité étroitement unies,* p. 81). En el fondo de las ideas hay postulados. Admitiendo alguno de éstos y estableciendo otros desacordes con ellos, se ha demostrado la posibilidad y el hecho de levantar Geometrías tan diferentes como la de Euclides y Lobatchefiky. Es muy confortador encontrar una sensación de unidad a través de un correr vertiginoso en que se acumulan y pasan, las conquistas del conocimiento humano. En resumen: la unidad sintética que Einstein ha proclamado, afirmando la solidaridad entre la Geometría y la Física existe también indubitablemente en el dominio de las matemáticas puras.

Igualmente digo de la cuestión de lo *infinito* que sale incidentalmente en otros libros y el Dr. Verriest la trata *ex profeso* (3), con gran maestría y elegancia en una conferencia dada a los alumnos de la Universidad de Lovaina. En ella deshace los equívocos a que se prestan las palabras *infinito, indefinido, ilimitado* que se usan en Matemáticas. Las graves, y en ciertas ocasiones pintorescas, disquisiciones de la teoría general de los números con sus series y conjuntos de números enteros, fraccionarios, positivos, negativos, memorables, innumerables, racionales, irracionales, trascendentes son tratados por M. V. a grandes rasgos como para invitar a su estudio profundo, fuente de tan grandes enseñanzas.

---

(1) Rabeau (G.) *Rev. des Sc. Phil. et Théol,* año 1927, p. 376-377.

(2) Bouligand: *L' Unité des Sciences Mathématiques.* (Art. en *Scientia,* Febrero de 1929, p. 77 y sigs.)

(3) Verriest (G.): *L' infini mathématique.* Louvain, París, 1926.

II.—Realismo de las Teorías científicas.

Realismo de Russell.—Que existe una diferencia grande entre la percepción de la materia que tiene el sentido común y la que adquiere el hombre científico no puede negarse. Basta oir lo que dice el vulgo acerca de cualquier asunto relacionado con la naturaleza, desde el movimiento del sol a la constitución de la materia para convencerse de que media un abismo entre ambas maneras de conocer las cosas. Si la realidad que ha de tener la ciencia, ha de ser la del sentido común, debe renunciar a sus procedimientos que le llevan a conclusiones tan opuestas. Pero esto es imposible. Los instrumentos con que ayudamos a los sentidos, nos agrandan el conocimiento de la Naturaleza. Debe prevalecer la realidad que nos describe la Física; la del sentido común tiene mezcla de muchas ilusiones.

M. Russell se muestra muy enamorado (1) como es natural, como nosotros también lo estamos, de las maravillosas teorías físicas que tanto nos acercan al conocimiento de la realidad. Pero ese entusiasmo no autoriza a decir que si el sentido común dice que ve el sol y que está arriba, fuera de sus ojos, sufre una ilusión, porque no sabe el sentido común ni qué es ni dónde está el sol. Pero sabe que fuera hay algo que corresponde a la sensación de luz que le dan los ojos, a la sensación de calor que le da su cuerpo, cuando deja la sombra y se pone al sol. Excuso decir que si es mes de Julio y está sudando a mares, el sentido común y el sentido científico sabe dar realidad al *rubicundo Febo,* huyendo de sus rayos y buscando una sombra benéfica en el resistidero del mediodía. Después discutirán, *pero a la sombra,* si la percepción del sol supone la acción del sol sobre los sentidos; si el conocimiento de la acción solar es indirecto, mientras es directo el conocimiento del sol como *objeto,* etc. Hay que tener presente, que los sabios tienen también *sentido común,* sobre cuyas percepciones hay que levantar la teoría de la sensación, independiente de los progresos de observación que vayan conquistando las ciencias.

Esa tendencia realista de la ciencia, aunque la realidad sea por ella mejor conocida que por el sentido común, es cada vez más preferida de los sabios cuyos estudios les hacen abismarse en el conocimiento de la realidad física, extra subjetiva, que ellos someten a experimentación sistematizada en sus Laboratorios.

Geometría y Realidad.—Por su independencia lógica y por su fecunda aplicación a las ciencias físicas y experimentadas, se creía, dice el doctor Greenwood (2), que la geometría de Euclides simbolizaba la alianza entre la razón y la experiencia. El razonamiento geométrico no era más que el razonamiento general aplicado a la geometría.

---

(1) B. Russell: *The Analysis of mater.* London, Trubner, 1926. En 8.° mayor, 162 páginas.

(2) Greenwood (T.) *L' adaptation de la geómétrie au monde sensible.* (Artículo publicado en la *Revue Néo-Sc. de Phil.,* 1926, p. 37, sigs.) Amplía y explica algunas expresiones del Autor en el Congreso Tomista de Roma.

Nos parece que según la doctrina tomista la geometría se deriva del mundo sensible por abstracción, y algunos de sus principios se obtienen por inducción. Pero no se obtienen sólo por abstracción de la materia sensible particular, sino también de la materia sensible común y aun de la materia inteligible particular. Los conceptos geométricos no conservan más que la materia inteligible común.

Para esclarecer estos principios con lo cual se justifican muchas doctrinas recientes, comienza el autor demostrando que «la geometría es el estudio de los sistemas de relaciones ordenadas entre puntos cuyo conjunto constituye el espacio. Esta definición, como se advierte, abarca todas las geometrías, euclidiana y no euclidianas, pues la forma del espacio queda determinada por las relaciones que se establecen entre los puntos (p. 39). Demuestra en seguida, que «todos los sistemas de geometría son formalmente verdaderos y perfectos aunque todos no correspondan a los datos del conocimiento sensible».

La geometría de Euclides está de acuerdo con los datos experimentales, pero a pesar de todo «el espacio no-euclidiano de la Teoría de la Relatividad es tan intuitivo como el de Euclides y se adapta mejor al espacio físico» (p. 40). Advierte el Dr. G. que en esta teoría de la Relatividad no es el espacio el que tiene cuatro dimensiones, sino el Universo, el Espacio-Tiempo; pues no deben confundirse el Universo, el espacio euclidiano y el espacio físico, que son tres cosas diferentes.

El espacio y el tiempo, *medidos* pero no *conocidos* por los físicos y sí por los filósofos son relativos; y finalmente, «el Universo de cuatro dimensiones formado por la unión del espacio y el tiempo, es un absoluto que da una imagen objetiva del mundo sensible». El contínuo tetradimensional del Universo es justamente el marco absoluto de la realidad física; la teoría de la Relatividad es la teoría física de lo absoluto (ps. 44-45).

No nos hace falta declarar, dice el Dr. G. que las tesis fundamentales de la Ontología y de la Cosmogonía escolásticas están por encima de las invenciones de los físicos (p. 45). Dos objeciones pueden presentarse, y se han presentado, contra esta manera de proponer las verdades científicas. La primera va contra la legitimidad de las geometrías no-euclidianas, precisamente como geometrías. Y la segunda nace de la confusión que se cree existir entre el objeto formal de las matemáticas y el de la física. Mirándolo bien las dos objeciones se pelean viéndose juntas: porque o la una o la otra. Pero además, siguiendo el camino de la abstracción señalado por Santo Tomás, se ven unas cuantas nociones que pueden convenir a varios sistemas geométricos, y aunque idénticos en el fondo serán denominados con nombres distintos: como la línea recta de Riemann y el arco de círculo máximo de la esfera.

Comparando el espacio puro de Euclides con los diversos espacios de otros sistemas, es fácil ver que el espacio euclidiano, al cual se puede atribuir un parámetro, es el más sencillo de todos (p. 48). Aunque *a priori* no hay ninguna razón para preferirlo, ni aun desde el punto de vista físico, *a posteriori* lo adaptamos al Universo concreto y objetivo. No puede ser un dogma filosófico la identificación de la Geometría euclidiana con la del Universo: negando esa identificación no nos apartamos en ninguna manera de la epistemología tomista, pues Santo Tomás mismo reconoce a los postulados de Euclides un origen

inductivo experimental, cuando afirma en su Comentario *De Coelo*, que el mundo podría ser interpretado de otra forma que por el sistema de Ptolomeo (p. 50-51). Según las experiencias de Einstein y sus continuadores, el espacio generalizado de Riemann es el que mejor conviene al Universo.

Así, con esta Geometría no-euclidiana, lo posible y lo real se adaptan mejor el uno al otro, aunque siempre lo real invada y sobrepase lo posible.

El espacio y el tiempo son abstracciones.—Circunscribiendo más los conceptos, aunque son los más interesantes de las teorías modernas, examinemos la ***realidad*** de ellos, según el Dr. Triepel (1).

Los conceptos de espacio y tiempo, comienza diciendo en su sagaz artículo, son abstracciones, construcciones del pensamiento, nociones genéricas de orden superior, *productos de la segunda capa* del pensamiento. (Produkte der zweiten Schicht des Denkens, p. 297). Pero su formación parte de los objetos reales que obran sobre nuestros sentidos.

Por eso las percepciones que nos conducen al concepto de *Espacio* se relacionan con la extensión de nuestro mundo sensorial. La vista y el tacto, junto con el sentido del movimiento (que se puede reducir a nuestro tacto, o a la vista) nos dan la percepción de los cuerpos. Pero el *Espacio* es una abstracción, un producto (produkt) de la actividad del pensamiento (p. 299). La Física matemática conduce a la misma concepción del espacio irreal. El vacío es una ficción. Es tan poco posible representarse un espacio *infinito* como un espacio *absoluto*. Por muy grande que sea el número de seres que llena el Universo, para el filósofo no es *infinito:* «esta suma es finita, aunque tan formidable que traspase las facultades de comprensión de nuestra razón, la cual no puede despojarse de las cadenas de su *origen material*» (p. 300). Este *origen* sustitúyase por ***manera de vivir actual*** y quedará la verdad en su punto.

Las percepciones aisladas que conducen al concepto de *Tiempo* se relacionan también con los fenómenos de nuestro alrededor y de nuestra conciencia. Es inútil dar una expresión particular a la convicción que existe de los movimientos y de sus cambios. Con los mismos sentidos que percibimos los cuerpos en reposo, los percibimos en movimiento, aunque el *oído* influye más en este segundo caso. La duración es un concepto derivado, y además no puede ser percibida por los sentidos. El *tiempo* no puede ser objeto, en su totalidad, de una percepción sensorial. La manera constructiva de tratar el tiempo llegó a su cumbre en el *tratado de la Relatividad* de Einstein. Ora, tratándose del *tiempo* como tratándose del *espacio* (entre los cuales hay un paralelismo completo referente a la formación de sus conceptos) debemos convenir en que tienen de subjetivo, pero también de objetivo: ambos conceptos nacen a consecuencia de la acción del mundo exterior sobre nuestros órganos de los sentidos y por consiguiente no están en nuestras facultades *a priori,* antes de toda experiencia (p. 306).

Conocimiento de la Realidad. –Otro breve trabajo saturado de buen es-

(1) Triepel (H.): *Raum und Zeit als Körper und Vorgänge.* (Art. en *Scientia*, t. XLIV, Noviembre de 1928, p. 297 sigs.

píritu criteriológico dentro de las investigaciones y teorías físicas vamos a presentar a nuestros lectores. Se trata del Profesor Schlick, quien asienta una base muy sólida para comenzar su argumentación: «El mundo de lo real, dice, es el que ofrece a la filosofía los más grandes problemas» (1). Los conocimientos humanos se fundan en la realidad y a la realidad se refieren. «Por eso las ciencias físicas tienen una importancia *única* para la filosofía, aunque algunos filósofos no se hayan querido dar cuenta de ello en el mismo grado». Surge una cuestión de gran valor criteriológico: si la filosofía amante de altas especulaciones gana o pierde acercándose a las ciencias físicas; y en segundo lugar, si por medio de las ciencias físicas pueden comprobarse las doctrinas o teorías filosóficas. Desde luego sería un método de demostración. Circunscribiendo más la pregunta en vez de teorías filosóficas en general, debemos referirla a teorías filosóficas *del conocimiento*. Estas son dos: *empirismo* y *apriorismo*. El *apriorismo* bajo la forma kantiana, cuyos principios sintéticos *a priori* parecían ser las hipótesis necesarias de la ciencia, no se armoniza con las exigencias de las modernas teorías físicas que se inclinan preferentemente hacia el empirismo. Cualquier forma de apriorismo, además de la kantiana, no puede adaptarse a la ciencia que rechaza para sus investigaciones principios *a priori*. Después de estudiar algunos casos en particular, se fija Schlick en el principio de causalidad, el más importante de los *sintéticos a priori* de Kant, Si por causalidad se designa la existencia de la regularidad en la naturaleza, entonces es una condición indispensable de la ciencia, es un hecho grandioso. «Nuevamente, del estado actual de la ciencia se puede inferir que la ciencia no reconoce lazos *a priori* de ese género, y se opone a esa manera de ver el excepticismo sano del empirismo» (p. 312). Como resultado de todas sus disquisiciones cierra Sch. con esta frase: «Nosotros podemos afirmar, por lo tanto, que la física moderna nos muestra que la teoría del conocimiento tiene también una especie de confirmación por la experiencia, un criterio objetivo de la verdad, y que este criterio decide en favor del empirismo» que es verdadero realismo (p. 314-15). Esto se comprueba de un modo singular por las teorías de la Relatividad. Por eso cuando Elsbach escribió su libro, *Kant y Einstein*, Einstein hizo la crítica de ella diciendo que no estaba conforme «ni con Mahoma ni con el profeta».

III.—Cuestiones fundamentales de la Cosmogonía.

Desde luego no nos referimos a ningún problema de índole matemática o de astrofísica. Siguen preocupando los asuntos de carácter netamente filosófico, como se advierte en los libros cuyo examen comenzamos.

Cosmogonía y conocimiento. —Aunque a primera vista parece que el libro de M. Busco debía incluirse en el *Boletín de Cosmología*, sección del *Univer-*

---

(1) Schlick: *Erkenntnistheorie und Moderne Physik* (La Teoría del conocimiento y la Física Moderna). Art. en *Scientia*, Mayo de 1929, p. 307 sigs.

so, porque habia de teorías cosmogónicas (1), sin embargo, a segunda vista, se comprende que aquí va bien porque trata de relacionar dichas teorías de la Cosmogonía con la teoría del conocimiento. Con el solo estudio histórico de las teorías cosmogónicas se advierte el progreso evidente del espíritu humano que cada vez las ha ido perfeccionando más, ajustando sus cálculos e hipótesis al conocimiento de la realidad; y, al propio tiempo ha encauzado las experiencias según las normas racionales, científicamente deducidas. La grandiosidad del objeto, de obligada y deleitosa contemplación; la absoluta regularidad que preside los fenómenos del cielo y la influencia decisiva que tienen en la tierra son circunstancias que han avivado su estudio, estimulando la curiosidad y viveza del espíritu.

Por otra parte, las leyes que aplica el hombre para la Cosmogonía son las mismas físico-químicas que se demuestran en esas ciencias; por eso viene a reducirse a una grandiosa comprobación de las mismas.

Se tropieza pronto con el problema de los orígenes, el *primer estado* de la materia, el inicial; para su solución hay dos caminos, según se ven en la historia del pensamiento: *uno,* la *Causa Infinita,* el *Todo,* lo *Perfecto;* en el orden de la reflexión metafísica esa Causa es Dios. El otro camino lleva al *caos,* fuente de indefinidas posibilidades (9-10-11). Esta segunda hipótesis es confusa y contradictoria.

La Cosmogonía se va apartando cada vez más de las regiones metafísicas para acercarse a las experimentales; su disciplina es de día en día más matemática y al propio tiempo más respetuosa con los datos experimentales; por eso comienza el desfile de teorías con los *torbellinos* de Descartes (c. I). Estos nacen del *caos* creado por Dios según la Biblia y según la razón. Pero hemos determinado no detenernos ante ninguna teoría cosmogónica, pues nosotros sólo perseguimos el aspecto filosófico de la serie. Adelante Newton, Buffon, Kant, Herschel, Laplace, Faye, de Ligondés, Belot, Moreux... Lo primero que sorprende—y enseña—al recorrer todas las teorías cosmogónicas antiguas y modernas es el punto de partida, que es el *caos,* último anillo en el pasado de esa cadena que vemos en los cielos y cuya historia adivinamos. En la antigüedad ese caos es todo confusión; se necesita un Poder externo que lo vaya ordenando todo en la obra de creación y ornato (Génesis) o como geómetra soberano que acopla las cosas en tretraedros, octaedros, dodecaedros... (Platón). Pero el desorden inicial no explica nada, ni se explica él mismo; ha de tener alguna estructura, alguna ley. «Desorden como azar implican solamente la decepción de un espíritu que, esperando encontrarse con un orden intencional, cae en una disposición puramente mecánica» (p. 299). El *caos* y su etiqueta el *desorden,* bajo ese aspecto considerados, son irreales. La nebulosa tiene su estructura, sus cuerpos químicos, sus leyes; todo conjunto de materia ha de tenerlos. Por eso el concepto moderno del *caos* no implica ese *desorden absoluto;* viene a ser una informe y casi infinita nebulosa que va adquiriendo diferentes estructuras, desde la más sencilla a la más complicada... Pero este caos

---

(1) Bulsco (P.): *Les Cosmogonies Modernes et la Théorie de la Connaisance.* París. Alcan, 1924, 432 págs. en 4.°

también es inútil; lo van abandonando todas las teorías poco a poco, hasta llegar al abate Moreux, que si admite como por tradición el *caos, de hecho* lo abandona, pues construye la nebulosa con materiales bien definidos y supone para explicar el sistema solar una corriente de meteoros que viene a encontrar una masa muy condensada, en rotación sobre sí misma...» (p. 307). A través de los sistemas cosmogónicos se ve cómo va triunfando la razón, rechazando los postulados absurdos que se le hayan podido presentar para conmoverla, vestidos con el manto metafísico o religioso. Puede hoy afirmarse que los «estados concretos que tenemos ante nuestros ojos, no autorizan de ninguna manera para considerar como una realidad histórica un estudio de origen, dotado de potencialidad infinita; sino solamente la existencia de estados particulares, igualmente concretos, que entran en el derecho común de la Física, reconstruíbles por nuestra ciencia físico-matemática de conformidad con las leyes generales del conocimiento experimental» (p. 314-15). De esta consecuencia se deriva otra que la amplía y la embellece. En esos estados anteriores al actual vemos ya leyes, estructura, plan; explícita o implícitamente se nombra el orden y la inteligencia creadora. Oigamos al mismo Kant: «¿Sería posible que tantos elementos... puedan por sí mismos prestarse un concurso tal que salga de él un csnjunto bien ordenado? Y si ellos obran de esta suerte ¿no prueban de un modo evidente su comunidad de origen, que no puede ser otro que una Inteligencia soberana y omnipotente, por Quien los distintos caracteres de los elementos han sido delineados en vista de sus combinaciones futuras?» (1). Porque es de notar que no basta la finalidad *imitativa* que es realización de un plan preconcebido; es indispensable la finalidad *creadora* (328-30) en cuyas profundidades inexploradas se trazó el plan de todos los estados cósmicos con sus leyes, sus encadenamientos, sus maravillas. Ante esta conclusión, poco importa que diga Busco descorazonado: «La explicación del orden por la finalidad no satisface plenamente en cosmología; tampoco logra más éxito en biología, y la causa es que el pensamiento es, a su vez, un problema, lejos de ser la clave de todos las problemas» (p. 331); porque tras de esa confesión cosmogónica, vendrá la metafísica y demostrará la existencia de esa omnipotente Inteligencia extra-cósmica, creadora y ordenatriz de cuanto existe. Es un hermoso argumento filosófico y apologético el que nos ofrece esa historia interna de las teorías cosmogónicas.

Otra enseñanza que se desprende de esa comparación de las teorías cosmogónicas es el progreso del espíritu humano desde el punto de vista epistemológico: cada vez ha ido eslabonando mejor las consecuencias con los *principios*, ha ido reduciendo a menos el número de éstos, ha conseguido mayor *sencillez*, mayor *claridad*, mayor *objetividad* a dichos principios y deducciones. Hay dos tendencias opuestas en la Ciencia como finamente advertía Poincaré: cada día se descubren nuevos lazos que relacionan unos fenómenos con otros; los hechos más extraños revisten semejanzas; todo tiende a una síntesis grandiosa; la ciencia marcha hacia la *unidad* y la *simplicidad*. Por otra parte, cada día aparecen fenómenos nuevos, cuerpos distintos se desdoblan, se conocen nue-

(1) Kant (E.) *Théorie du Ciel*. (Trad. Wolf), p. 113.

vas propiedades, lo que parecía sencillo se torna en complejo: la ciencia parece marchar hacia la *variedad* y la *complicación*. Poincaré oscila escoger entre ambas tendencias (p. 349); pero las dos son ciertas: a través de la Multiplicidad extraordinaria adivina la ciencia la Unidad grandiosa.

Todas las hojas de un árbol se parecen, y no hay dos que sean iguales; todas las yemas de los dedos humanos son semejantes; y no hay dos huellas dactilares idénticas. ¡Inteligencia creadora de infinita Sabiduría y Poder infinito! Se ve por tanto que el problema cosmogónico demuestra palmariamente el progreso del espíritu humano. La Metafísica y la Teología tienen el mérito (y algo más ¿verdad, M. Busco?) de haber dado confianza al espíritu en problemas extremadamente oscuros y complejos (p. 357).

Relacionado con el problema de los orígenes está el del fin del Universo material. «El Principio de Carnot aplicado al Universo demuestra según Clausius, que éste tiende hacia un límite en que, por una nivelación de temperaturas y energías, todo movimiento y toda reacción habrán perdido sus bases» (p. 359). Menciona M. Busco los trabajos que condujeron a demostrar la *degradación de la energía* que terminaría en la *muerte calorífica* del Universo. Supone Clausius para aplicarle su teoría, que el Universo es finito y que está sustraído a toda influencia extraña al mismo sistema. Otros (Fage, Ligondés), quieren que el Universo se muera de frío. Este *fin* que parece una conclusión científica basada en la experiencia y en el cálculo, abona mucho en favor del *principio*.

La Cosmogonía es un heraldo de progreso racional. Los que dicen que la razón no hace más que destruir se engañan: la razón ha construído locomotoras, motores, automóviles, aereoplanos, dirigibles. ¿Acaso todo el progreso industrial maravilloso no es fruto y creación de la razón humana? La Cosmogonía ha tendido cada vez más a la realidad, procurando disminuir la distancia que separaba las teorías de los datos de la experiencia. Progresan los instrumentos; progresan los métodos de investigación; progresar es la ley del pensamiento. Todos esos progresos tienden a hacer nuestras teorías más reales, porque nos vamos adentrando, por ellos, en el fondo mismo de las cosas, descifremos mejor sus enigmas y nos hablan de sus misterios, ¡cómo brillan estas conclusiones a la luz de la filosofía cristiana, que ahuyenta las nubes de dudas y congojas, de la inteligencia y del corazón de los sabios!

El ritmo de la razón y el ritmo del Universo.—Con el mismo espíritu conciliador y optimista, aunque mucho más amplio su campo de acción, escribió M. Lasbax un libro de genial contextura estableciendo un paralelismo brillante entre el ritmo de la razón humana, señalado en la dialéctica y el ritmo del Universo en su anchurosa y bellísima totalidad, desde la Cosmogonía hasta la Estética (1). Hay en nosotros dos realidades: la interna y la exterior, hechos de conciencia y hechos que no son de conciencia; hay *objeto* y *sujeto,* hay *ser* y *fenómeno,* hay *mundo* y *espíritu humano.* Como los hechos exteriores se

(1) Lasbax (Em.) *La Dialectique et le rythme de l' Univers.* París, 1925.—En 8.° VIII, 427.

reflejan *dentro* de nosotros resulta que el *dato absoluto* viene a ser como «una función de dos variables correlativos, el mundo y el espíritu, lo exterior y lo interio». La dialéctica es el perpetuo esfuerzo que hace la razón humana para resolver en cada instante la ecuación que une ambas variables (p. III). El Universo, en todas sus grandes manifestaciones de energía, nos ofrece verdaderos organismos dialécticos que podemos sondar para descubrir en su interior la solución de la ecuación racional.

Amigo Lasbax de las trilogías nos habla de Bellas Artes, Técnica y Ritos; Mitologías, Ciencias y Filosofía; Mística, Magia y Humanitarismo, como diversas fuentes para la comprobación de esa gran Dialéctica que se difunde a través de la Historia, ampliación sublime de la dialéctica racional. Domina en todo el tríptico majestuoso: Activismo, Representacionismo y Afectivismo, como los tres sistemas *vivos* más potentes de la Dialéctica que dan por resultado fuerza, imagen y sentimiento. Es un libro de geniales perspectivas y síntesis luminosas, que son más amigas de la Oratoria que de la Dialéctica y revelan cierta predilección por la paleta filosófica de Fichte y de Hegel.

Parecida trayectoria sigue Nölke en su breve y sustancioso trabajo recién publicado (1). La evolución progresiva de la humanidad se imprime del modo más claro en las representaciones que hace del Universo. En la antigüedad aparecen explicaciones que se van perfeccionando a través de los siglos, sobre todo cuando se reciben lecciones de la experimentación. La base empírica ha dado solidez a las construcciones teóricas de la Cosmogonía. Hay algunos problemas que dan un carácter particularmente físico a la Cosmogonía; tales son, por ejemplo, las fuentes de energía que compensen la pérdida de las contínuas radiaciones solares; la intensidad con que se propaga la luz... etc. Hay una cuestión que inquieta de una manera singular la inteligencia del sabio; el origen del Universo y la conservación, sin desgaste, de sus engranajes; que subsistan los astros encendidos en los espacios inmensos. Si la Creación fué como el Génesis dice, *en el principio,* entonces no es difícil concebir su persistencia. «Pero el pensador científico no puede darse por satisfecho con esta contestación. Sería infiel al principio fundamental de la Ciencia buscando recurso en el dominio inaccesible a la investigación científica» (p. 397). Permítame el profesor de Bremen que, si como él dice, el sabio debe pronunciar ante ese problema la palabra *ignoramus,* no hará mal en dar oídos a quien sabe lo que pasó y nos lo dice, como afirma Santo Tomás al hablar del origen temporal del Universo: *sola fide tenetur.*

El Universo y la Relación.—El profesor Höffding proyecta su doctrina acerca de la *relación* sobre los asuntos cosmogónicos en el último Capítulo de su obra sobre la *Relatividad filosófica* (2), de breves páginas, y no todas propias del asunto, pero en que hace referencias a muchas enseñanzas expuestas

(1) Nölke (Fr.) *Kosmogonische Grundfragen* (Problemas Cosmogónicos fundamentales). Art. en *Scientia,* año de 1928, p. 387 sigs.

(2) Höffding (H.) *La Relativité Philosophique* (Trad. de Coussange). París, Alcan, 1924, VIII, 296 en 8.° holandés.

en el libro. En el estudio del Universo juega papel importantísimo la relación. Se mueve el sol, se mueven las estrellas; porque miramos su movimiento con relación a nuestra quietud sensible. En realidad es la tierra quien se mueve en rotación vertiginosa. Copérnico sólo hizo resolver bien un problema de relación (p. 237). Galileo ponía el pensamiento matemático absoluto en Dios y a él debía aproximarse el conocimiento matemático humano. Pero a través de la naturaleza mediante la relación importantísima sujeto-objeto; el sujeto es un objeto del Universo así como el objeto, para ser conocido, se convierte en sujeto: los Símbolos son (So) sujeto y (Os) objeto. Comte y Bacon decían que «el hombre debe ser explicado por el mundo; y no el mundo por el hombre». Pero el mundo lo conocemos por el hombre, toda relación entre lo real y el sujeto pensante ha sido fijada por la inteligencia humana. De manera es que siempre nos encontramos con la *relación,* aun cuando queramos huirla, pues apelamos a analogía, que es un conjunto de *relaciones.* «Nuestras Analogías últimas deben reposar sobre nuestras experiencias más significativas» (p. 290) acercándonos a lo real aunque sea a través del telescopio.

Si alguien cree que ese conocimiento basado en relaciones ha de ser un constante burbujeo, hijo de la continua inquietud espiritual, habremos de responderle que para eso está el mundo de las imágenes, donde se busca refugio y paz, en el primer grado de espiritualización del conocimiento humano: «así logramos dominar esa continua inquietud que a causa del concepto de relación, es característica de todo pensamiento despierto» (p. 291).

Hay una cuestión grave: analizar el punto de partida del Universo. Si el concepto de evolución surge espontáneamente cuando se concibe la causalidad como un proceso continuo (p. 229) cabe preguntar cuál es el *fenómeno primero,* aquel tras del cual ya no hay ciencia positiva. Ese fenómeno primero, exento de relación, tendrá carácter absoluto (p. 281) y debe ser mirado, según frase de Goethe como «algo absolutamente último». Sin embargo, dice Höffding, donde quiera que se refugie la inteligencia humana encontrará un concepto de relación. Bergson quiere excluir toda idea de relación en su concepto del mundo, abroquelándose en la intuición, única vía para llegar a conocer la esencia íntima de la existencia. Vano empeño. Cuando quiere mirar las cosas más de cerca, usa de *analogías,* que es, al fin, un conjunto de relaciones. Con razón Poincaré dijo del mundo de Bergson *que no tenía leyes;* aun hubiera dicho mejor afirmando que la filosofía de Bergson *no* conoce *problemas:* es la glorificación de un estado de espíritu en que todo lo que sabe a problema se halla desvanecido (p. 284).

La filosofía cristiana sabe ciertamente que el Universo no es absoluto, ni es el primer fenómeno ni el último ni en ninguno de los míriades de fenómenos que constituyen su vida y nuestra vida. Sólo hay un ser absoluto, que es la Causa de las Causas; y aun en el seno de la Divinidad ve la Teología Católica la progresión de las *relaciones,* para explicarse la epifanía de la Trinidad Beatísima (1). He ahí el fondo de una filosofía *relativista* que no tiene que ver nada con el *relativismo* de Einstein: ejemplo del equívoco verbal, tan siniestro.

---

(1) Santo Tomás: *Sum. Theol.*, I. P., q. XXVIII. De *Relationibus Divinis*, etc.

IV.—Los ciclos eternos, grave cuestión de Filosofía y de Física.

El esclarecido escritor Abel Rey (1), que tantas obras geniales ha publicado, pone sobre el tapete de la discusión científica, con brío y gallardía, una cuestión famosa, entrevista por los filósofos griegos y resuelta por los físicos modernos en sentido contrario a la solución helénica. Pocas teorías científicas han gozado de más veneración que *la eutropía,* basada en el gran principio de la conservación de la energía y en la famosa y preciosísima consecuencia, varias veces comprobada por la experiencia, del equivalente *mecánico* del trabajo. Advirtamos también que como la tesis de la degradación, con sus ciclos cerrados, no reversibles, venía a corroborar la doctrina católica del origen *temporal* del Universo; y la doctrina y la *creencia* de que tendrá fin, precisamente *por el fuego,* por algo relacionado con *el calor,* desde luego eran recibidas con aplausos por los apologistas católicos como puede verse en Guibert, Boulenger, etc. Desvirtuar ahora el argumento de la *degradación,* aunque sea aproximar la solución moderna a la de Aristóteles, es quitar de manos de los apologistas las armas con que pretenden defender la fe. No es esta la única ocasión ni el solo ejemplo que se pudiera citar; pero lo dejo para internarme en el libro de Rey, donde se cumple el famoso lema: *limpia, fija* y *da esplendor* a la Filosofía y a las ciencias físicas.

Es evidente que el progreso de las ciencias físicas ha dependido de las grandes teorías excogitadas por los sabios; las cuales, si eran *demasiado teóricas* (valga la expresión), se aproximaban a las ideas llamadas filosóficas. En el fondo, la tendencia es justa, porque la filosofía es reflexión sobre la actividad humana, múltiple y variada; y la ciencia es obra de la reflexión. Durante el siglo XIX se agitaron en el campo de la Física grandes luchas de ideas que interesaban grandemente a la Filosofía.

El primer combate se trabó en torno de la idea de reversibilidad «piedra angular del viejo mecanicismo»; esto es, que los fenómenos de la naturaleza evolucionan de una manera cíclica, es la ley del eterno retorno, del inmenso e inacabable *volver a empezar,* ya entrevista por el Oriente y por Grecia y que siguió imperando impetuosamente en las inteligencias hasta mediados del siglo XIX en que, bruscamente, se la consideró incompatible con la experiencia según la interpretación del principio de Carnot por Clausius.

La teoría del ciclo abierto y reversible está ligada con el atomismo, por medio de la teoría cinética de los gases; y todas se dirigen a explicar la organización del Universo material.

La negación del ciclo reversible y eterno se apoyó en el principio de la conservación de la energía. El mecanismo, teoría cuantitativa y determinista, hija del cinetismo cartesiano, verdadera *materialización* de la Física, defendía con gran entusiasmo la reversibilidad. El Universo, para él, era una máquina ciega que podía repetir constantemente, indefinidamente sus movimientos cí-

---

(1) Abel Rey: *Le Retour éternel et la Philosophie de la Physique.* París, Flammarión. Edit. 1927.—320 págs., en 8.°

clicos, como las máquinas mecánicas que repiten constantemente su trabajo. En ellas nada se crea y nada se pierde: se transforma todo. Las máquinas humanas no pueden ser eternas en sus movimientos; pero si idealizamos la máquina y perfeccionamos sus mecanismos, como Dios hizo (Galileo, Descartes, Newton eran creyentes) el Universo, entonces el movimiento será eterno, y las transformaciones serán eternas. El famoso principio de la conservación de la energía pasó por fases muy distintas según los métodos empleados en su experimentación desde la energía mecánica a la energía magnética. Como se vela energía se consideraba como una realidad, como un hecho, así como la fuerza era una abstracción. Poincaré dirigió sus tiros a este concepto de energía procurando demostrar que también la energía era una *abstracción.*

Si se quiere enunciar el principio en toda su generalidad, dice en su Introducción a la *Termodinámica,* y queremos aplicarlo al Universo, se ve por decirlo así que se desvanece y no queda más que esto: «*Hay algo que permanece constante*», pero estas palabras ¿qué sentido pueden tener? (p. 35). Poincaré exagera la crítica del principio, razonando como matemático, no como físico, y aplicando a lo real lo que es cierto en lo posible, siendo así que lo real sólo es una parte muy pequeña de lo posible. El carácter experimental del principio de la conservación de la energía no puede negarse; y la certeza que dentro de ese campo tiene tal principio, tampoco puede negarse.

El principio de Sadi-Carnot da una significación real a ese principio, con la experiencia de las máquinas de vapor y su ecuación térmica, que puede extenderse a toda clase de máquinas y además debe darse a este ciclo carácter reversible; es decir, que el sistema que se va modificando puede volver a su estado inicial, aunque no es preciso que atraviese, a la vuelta, por todos y cada uno de los estados intermedios por que pasó a la ida. Carnot, defensor de la existencia del Calórico, admitía que a través de las transformaciones era invariable la cantidad de ese flúido, como el agua es igual al entrar y salir de la noria y el movimiento se inicia por la caída, tanto de agua como de Calórico; pero al morir entrevió la mayor amplitud del principio, diciendo que el calor producía movimiento en las partículas del cuerpo: hay destrucción de fuerza motriz y producción de calor, y recíprocamente. Lo que era entonces invariable en la naturaleza era la potencia motriz: *On peut poser en thèse générale que la puissance motrice est une quantité invariable de la nature; qu' elle n' est jamais, à proprement parler, produite ou détruite* (Cit. p. 73). En esta trayectoria había de colocarse Clausius para deducir fácilmente la *irreversibilidad* de los ciclos. Porque se advierte que es imposible transportar directamente o indirectamente el calor de un cuerpo caliente a uno frío sin que haya destrucción de trabajo: por eso no hay igualdad entre la cantidad de calor cedida y la tomada de la caldera en las máquinas de vapor, hay una *pérdida* de energía, es decir, de energía *utilizable* (p. 78). La energía se *degrada.* El Universo marcha hacia un estado de equilibrio térmico, en que toda energía cósmica sería *intransformable;* el Universo sería muerto (según Clausius) y jamás podría restaurar por lo tanto su estado inicial (p. 83). Aparece la *entropía* que significa *involución,* y es la función de las variables —cantidad de calor y temperatura— en cualquier transformación. Cuando el ciclo es reversible, es decir, cuando es igual el estado *inicial* y el estado *final* de la transforma-

ción, la eutropía es *nula;* pero cuando el ciclo es irreversible, entonces la *eutropía* es máxima, como sucede en las transformaciones del Universo. He ahí una nueva visión del principio de Carnot y Clausius.

Pero si este principio, estructurado por la función teórica *eutrópica,* puede aplicarse a los complejos de la experiencia, falla cuando se trata de aplicar a los moleculares; y por eso es paralógica la aplicación al Universo y es fantástica la muerte del Universo. Antes de demostrar esto, se detiene Rey en escarceos filosóficos y físicos para describir los esfuerzos hechos por los amigos de la Energética para eliminar lo que pudiera parecer *subjetivo* e *idealista* en sus razonamientos y en sus teorías y sustituirlo por lo *empírico* y lo *real,* sobresaliendo Le Chatêlier, Ostwald y Selme, quien procuró demostrar que Clausius se desvió de Carnot, pues mientras el principio de éste es innegable, las deducciones de aquél son engañosas *(trompe-l' œil...)* Y así terminaba: «Le principe de Carnot est inattaquable, c' est un principe parfait, tandis que la thèse de Clausius n' est que la traduction de l' infirmité de nos sens» (p. 151). Pero Michaud, haciendo una crítica serena de las ideas de Selme, ha demostrado que no son aplicables más que en las transformaciones *reversibles;* y por consiguiente, se sale del campo energético. La tentativa de Arrhening no tuvo éxito porque si bien es cierto que su teoría aparecía clara en aspectos parciales del Universo tratándose por ejemplo de nebulosas cercanas (¡cercanas en la inmensidad!) pero al fin vendría el *reposo eterno* aunque llegara algo retrasado, porque su eutropía iría *lentamente* aumentando (p. 164-168).

La demostración eficaz de los ciclos reversibles había de nacer de la teoría cinética de los gases, que va recordando el autor con notable claridad y precisión, anotando las leyes conocidas y poniendo en relieve su significación en la física y aun en la filosofía, pues suscitan las cuestiones del vacío, del contínuo, etcétera. Si la energética pudo explicar algunos fenómenos de termodinámica, no alcanza a poder dilucidar fenómenos electro-magnético-ópticos, cuya importancia crece de día en día. La teoría cinética de los gases se enlazó con la energética para estudiar bien las propiedades y leyes de gases y vapores. Las funciones energéticas nos representan de una manera clara y distinta y nos traducen con una matemática elegante, sencilla y admirable las leyes de los gases, sus propiedades, los cambios de estado, etc. (p. 218).

Ahora bien: hasta *por confesión* del energetismo, los fenómenos de los gases y vapores son los que se aproximan más a la reversibilidad (p. 220). Hay dos fenómenos que nos dan mayor claridad sobre estas cuestiones: la difusión y la mezcla. El mismo estado gaseoso hace que las moléculas gocen de un estado de libertad asombroso. La presión y la temperatura se dicen idénticas para todo el conjunto; y allí no hay más que individualidades que se mueven vertiginosamente, entrechocándose las unas con las otras. Son como bolas de billar infinitamente pequeñas.

El principio de Carnot y la función eutropía expresan una tendencia universal, no pueden aplicarse a una Suma de esos infinitos pequeños sumandos que giran cada cual a su modo y por su lado (p. 226). Además la temperatura de un gas «no es otra cosa que una parte de la energía cinética media de traslación de las moléculas. En el fondo una *discontinuidad...* Las moléculas tienen velocidades cuyas energías cinéticas son constantemente variables en el

caos molecular». Desde Maxwell hasta Einstein han visto y estudiado el asunto, al cual no pueden adaptarse las ideas de irreversibilidad y eutropía (p. 227). Los fenómenos de la difusión comprueban las mismas conclusiones con las diabluras del *demonio* de Maxwell (p. 228-231). El movimiento browniano ha venido a demostrar experimentalmente lo mismo. Perrin lo describe con estas palabras *(Les Atoms,* p. 120) que copio por su máxima importancia: «Basta examinar al microscopio pequeñas partículas en el agua para ver que están agitadas de un movimiento muy vivo, perfectamente desordenado: van, vienen, suben, bajan, dan vueltas sin tender jamás hacia el reposo... No pueden atribuirse esos movimientos a trepidaciones ni a la luz, porque cada grano o conjunto granular lleva su movimiento... El fenómeno no es privativo del agua, sino que se observa en todos los flúidos, tanto más activo cuanto los flúidos son menos viscosos... En fin, precisamente (y este es quizá el carácter más extraño y más verdaderamente nuevo) el movimiento browniano no se para jamás; se puede observar meses, años; en líquidos encerrados, incrustrados en cuarzo, desde hace miles de años se observa también. *Es eterno y espontáneo* (páginas 232-33). Con sola esta lectura se ve que son inaplicables las fórmulas del principio de Carnot, *eutropía,* ciclos irreversibles, etc.» Ha quedado reducida la *eutropía* a ser función de la probabilidad, es decir, «el sistema evoluciona siempre hacia los estados más probables». «La tendencia de la *eutropía* hacia un *maximum,* es la realización de lo más probable». (ps. 247-248).

Vuelve otra vez a revivir de nuevo la teoría oriental y helénica de los ciclos eternos. La Máquina del Universo, perfecta por ser obra de Dios, puede realizar el movimiento continuo: El movimiento perpetuo, que no es posible para el hombre, lo es para Dios y el Universo lo realiza. *(Plan de Descartes,* p. 266). La idea del ciclo reversible y eterno es objetiva, nace de lo real y se graba en nuestra imaginación, donde se mueve una primera visión del Universo. Respecto del origen *temporal* y del fin temporal y fijo del Universo, cabe decir con Rey, que recuerda a Descartes, que «nada impide que el Universo haya sido creado en un momento dado y sea destruído en otro instante. Todo pende de la Suprema Voluntad creadora. El Universo creado, reflejo de la Sabiduría y Omnipotencia infinitas de Dios, realiza, solo, el movimiento perpetuo, rehusado a la imperfección de la máquina humana, reflejo de una inteligencia finita» (p. 292). Campo de limitación de Carnot y Clausius.

Verdaderamente es digno de reflexión profunda el punto de vista adoptado por Rey, quien explica con lenguaje moderno, sin pensarlo, algunos argumentos expuestos por Aristóteles y comentados por Santo Tomás en su precioso tratado *De Coelo et Mundo* y en los *Libros de los Físicos.*

V.—La finalidad en el Universo.

El problema de la finalidad es uno de los más inquietantes de la filosofía moderna en su relación con las Ciencias de la Naturaleza. El principio mecanicista, que niega rotundamente toda finalidad en el Universo, extendió sus reales por los dominios de la Física, de la Química, de la Biología...—El Doctor Zaragüeta, con su lucidez acostumbrada, estudia este principio según se lee en

Santo Tomás y comentado según las Ciencias contemporáneas (1), para poner de relieve los matices de la doctrina tomista más adecuados a las preocupaciones dominantes hoy «tocante a este problema culminante de la filosofía». Desde luego es evidente la finalidad en las manifestaciones del espíritu. Bajando, se advierte en esos movimientos *naturales* en contraposición de los *violentos* que tienen todos los seres la raíz de la finalidad. Pero advierte el Doctor Zaragüeta que «contra lo que muchos pudieran sospechar, para Santo Tomás no constituye ninguna novedad la idea de un Universo carente de toda finalidad y abandonado exclusivamente al juego de causas eficientes» (p. 166). Entre la causa final y la causa eficiente no existe una diferencia de contenido; así viene a decir Santo Tomás: «Si un agente no estuviera determinado a un efecto, no produciría su resultado con preferencia a otro. Ahora bien: esta predeterminación a un resultado cierto constituye precisamente la razón de causa final» *(Sum. Theol.,* I-II, q. I, a. 2). Pero la experiencia nos muestra frecuentemente conexiones que parecen ajenas al principio de causalidad. Para lo cual conviene distinguir la causalidad *per se* y la causalidad *per accidens;* en la primera que es necesaria, que es propia, domina y resplandece la causalidad final, los casos de la segunda causalidad «por su carácter esencialmente indeterminado dependen exclusivamente de la causa eficiente y acusan la ausencia de la causalidad final» (p. 168). *Es curioso* que de ninguno de estos efectos *per accidens* pueda haber ciencia, según Santo Tomás; en la moderna ciencia ha venido a constituir esa sección la importantísima rama de las Matemáticas que se llama *Cálculo de Probabilidades*. Brilla la finalidad en aquellos casos en que la causa eficiente, de suyo indiferente para la producción de tal efecto, lo produzca no obstante de modo *universal* en el espacio y *permanente* en el tiempo» (p. 169); también se manifiesta con claridad cuando con *gran frecuencia (ut in pluribus)* aparecen esos efectos.

La estadística tiene aquí una gran importancia. En esta causalidad universal caben, más o menos justamente, los casos de *azar* o *casualidad*. Cabe, pues, dentro del riguroso determinismo de carácter eficiente «un amplio margen de indeterminación que se traduce en la posibilidad de múltiples orientaciones en el dinamismo universal» (p. 171). La causa final, según el Angélico Doctor, se nos ofrece como un *principio determinador* de la causalidad eficiente y una *tendencia* que bien puede llamarse su *apetito,* su *deseo*. Bajo este aspecto, la causalidad final «encierra la clave de toda la orientación de la causa eficiente» (p. 172). La finalidad, es un *principio interno* de orientación determinada, que agrupa los seres en jerarquías engranadas, de tal manera que se advierte en ellos una progresiva incorporación, una marcha ascendente del ser... Hay, además, en el Universo partes *principales* y partes *secundarias*. las *primeras* son las que no pueden faltar, por ejemplo, *los elementos* en el mundo sublunar; las *segundas* «contribuyen más bien al bienestar del Universo» (p. 176). Hay una gran identidad entre el concepto de naturaleza y el de finalidad.

---

(1) Zaragüeta (Dr. J.): *La finalidad en la Filosofía de Santo Tomás,* artículo publicado en *Xenia Thomistica,* Romae, MCMXXV, como homenaje al Angélico Doctor en el VI Centenario de su Canonización.—Vol. I, p. 159-191.

La Teleología desemboca en la Teología. Siguiendo su camino regio, entre el ocasionalismo y el panteismo, llega el Angélico Doctor a demostrar la existencia y la acción de Dios «fuente de todo ser y el primer motor de toda actividad». La Naturaleza es una obra de arte hecha y sostenida por Dios; sostenida, mediante las *inclinaciones naturales* que Dios mismo estimula y sostiene. Toda la naturaleza se mueve bajo el régimen de *necesidad condicionada*. Aun los efectos que parecen irreductibles a ninguna finalidad, caen dentro de esferas más amplias, como bajo la influencia de los cuerpos celestes; y si tampoco puede ejercerse tal influjo, hay una forma superior de finalidad que es la *Providencia,* de donde nace el orden sorprendente de todo el Universo, en su conjunto y en sus menores detalles dinámicos.

Relacionada con esta cuestión de finalidad-Providencia, está la otra acerca de la perfección del Universo, que no puede afirmarse con razón que sea «el más perfecto de los posibles», porque este Universo más perfecto *no es posible*. El Fin del Universo es su Creador; en el seno de la Naturaleza se verifica un proceso cíclico al brotar del Bien para retornar a El (p. 187-88-89). Si se distingue la finalidad *humana* de la finalidad *cósmica* para no exponerse «a proyectar en la Naturaleza intenciones que sólo tienen vida en el seno de la conciencia», entonces la realidad teleológica es innegable, aunque haya un margen de *casualidad* donde caben muchos hechos también innegables. «Estos aspectos, no *anti* pero sí *extra-teleológicos,* son los que nutren el fondo de las teorías y explicaciones mecanicistas de diversa índole» (p. 190). No debe olvidarse que «la finalidad es determinación cualitativa del ser invariablemente fijado en su cantidad: ahora bien, si las leyes de la Naturaleza difieren unas de otras no es precisamente por la alteración cuantitativa de la masa o de la energía—recuérdese el principio de conservación de ambas—sino por su multiforme, pero constante y universal orientación en direcciones cualitativamente definidas. La finalidad así entendida se halla por lo tanto—¡quién lo dijera!—en la entraña misma del determinismo científico, constituyendo a la vez el postulado hipotético y el resultado absoluto de toda investigación experimental» (p. 191).

En estas palabras que tan bien reflejan la idea de Sto. Tomás, palpita el argumento más demoledor de la ciencia enemiga de la teleología.

Por eso, tratándose de los seres vivos recuerda el Dr. Castellarnau en un discurso cuyas ideas quiero trasladar a este *Boletín* (1), las palabras de M. Hartmann, quien dijo en 1927, que «hoy día todos los biólogos, aceptan de un modo más o menos explícito el concepto de finalidad como medio explicativo de los fenómenos vitales». Al considerar todo el conjunto maravilloso de las cosas han sentido los filósofos el aguijón de los deseos y se han preguntado para qué ha sido hecho el Mundo. «Y después de mucho divagar por los campos de la Metafísica, han venido a la conclusión de que todas las cosas de este mundo son para el servicio del hombre considerado como ente moral» (p. 7).

---

(1) Dr. CASTELLARNAU: *De la Finalidad de los fenómenos en los seres vivos*. Discurso leído en la R. Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, el 14 Nov. 1928. Madrid, 1928.

La *finalidad biológica* nada tiene que ver con las *causas finales* a que nos conducen las especulaciones metafísicas (p. 8). Se adivina lo que quiere decir el Dr. Castellarnau, aunque la sentencia escueta sea una falsedad; como es falsedad aquella conclusión a que llegaron los filósofos por los *campos de la Metafísica*. La prueba es que si quiere dibujar un poco la finalidad, tiene que copiar a Kant; y ¡cuánto hubiera ganado y aprendido el ilustre Doctor ante los pensamientos de Santo Tomás, aun resumidos por el Dr. Zaragüeta! La finalidad de los seres vivos es evidentísima porque «se presenta siempre impuesta por la necesidad que tienen los seres vivos de conservar la vida, pues para ello trabajan de común acuerdo todos sus órganos» (p. 10).

Contrapone el Dr. C. la finalidad a la causalidad; dice que en el mundo inorgánico es tan remota «que podemos prescindir de ella»; cree que si se averigua o se asigna una *causa física* del fenómeno biológico, ya desaparece la finalidad. Claro que el toque de las campanas no es la causa de que los Canónigos vayan al Coro (ejemplo del Dr. C.); pero también es claro que a veces se oyen campanas y no se sabe dónde. Para demostrar que en el fondo de todas las manifestaciones vitales existe la «finalidad como causa motriz», examina con gran lujo de detalles la circulación de la sangre hasta llegar al convencimiento «de que el corazón golpea sin cesar dentro del pecho con el fin de conservarnos la vida. ¡Pobres de nosotros, si parara un momento!» (p. 14). A la misma convicción se llega describiendo el fenómeno admirabilísimo de la respiración, cuyos movimientos «se ajustan siempre a la finalidad de mantener constante la composición normal de la sangre, necesaria para la vida» (páginas 18-19).

Tiene el Dr. C. una confianza grande en la fidelidad de la Naturaleza. «Se dice con harta frecuencia que los fenómenos nos engañan, y nada hay más opuesto a la verdad, puesto que los fenómenos se nos presentan siempre tales como son, sin doblez ni engaño de ningún género. Somos nosotros los que nos engañamos...»; aunque después expone el autor las ideas de Kant, que parece admitir con preferencia, aunque sin exclusivismos ni como sistema. Los seres vivos tienen *historia* en sus ascendientes y la tendrán en sus descendientes; y aun dentro de cada ser vivo podemos considerar la historia de su propia evolución y desarrollo según la famosa ley biogénica fundamental que formuló Haeckel así: «La historia del desarrollo de un ser orgánico es una breve recapitulación de su árbol genealógico» (p. 24). Además, la vida consume energía, y la energía supone desgaste, el cual se repara mediante la íntima conexión que existe entre los seres orgánicos y el medio externo. Todo esto demuestra de una manera evidentísima la existencia de la finalidad en todos los animales y plantas «que se presentan con el carácter de seres históricos, seres específicos, seres evolutivos que realizan el «proceso estacionario».

Y así se mantiene incólume esa Vida... que se manifiesta tan poderosa llenando las montañas y las llanuras, el fondo de los mares y las elevadas regiones de la atmósfera. *Esa vida,* ¿será tan sólo un fantasma, un ente de pura razón o un fenómeno? Nos resistimos a creer que no tenga existencia real... ¿Qué sería de nosotros sin la Vida...?» (p. 26-27). Pero la vida, en sí, es una abstracción; la realidad son los seres vivos, cada uno con su principio formal que tampoco puede existir independientemente, si se prescinde del principio *espiritual*

humano: por eso es *espiritual*, y como consecuencia es inmortal. La finalidad resplandece de una manera clarísima y pomposa en los seres dotados de vida; mas no por eso debe negarse que exista en los seres inorgánicos del reino mineral. La idea teleológica de Santo Tomás de Aquino hubiera inspirado al Dr. Castellarnau pensamientos mucho más exactos y grandiosos que la filosofía de Kant; y eso que el idealista de Koenisberg era entusiasta de las causas finales, como se revela, en esta frase suya, que es una perla: «El mundo actual nos ofrece un teatro tan vasto de variedad, de orden, de finalidad y de belleza que toda lengua es impotente para traducir su impresión ante tantas y tan grandes maravillas».

VI.—En torno del Relativismo científico.

Siguen las doctrinas relativistas preocupando a los sabios y a los filósofos, suavizándose cada vez más las asperezas que entre los bandos opuestos existían. Así se llegará a una discusión armónica, donde jueguen los argumentos con preferencia a los insultos, de lo cual ganará más la verdad aunque pierda la pasión y el orgullo.

Mencionemos el libro de Driesch traducido por José Gaos (1). Reiteradamente elimina el autor ese manantial de equívocos, origen de tantas refutaciones huecas, basadas en paralogismos. Prescinde de las consideraciones físicas y astronómicas en que se funda la teoría de la relatividad para determinar, solamente, si es admisible desde el punto de vista filosófico. Por lo mismo deja a un lado las matemáticas y se abroquela en «la contemplación intuitiva de las significaciones» (p. 14). Cuando nombra el movimiento *absoluto,* añade inmediatamente: «No hay que entenderlo (este término, *absoluto*) metafísicamente esto es, cuando se dice que no puede demostrarse la existencia del movimiento «absoluto», no se quiere decir que no podemos saber si lo que aparece como un movimiento es «realmente» un movimiento. No se trata aquí de este problema epistemológico, sino que aquello de que aquí se trata está por completo dentro de la esfera de los fenómenos de la experiencia misma... La palabra «absoluto» está, pues, en oposición a «relativo» pero NO a «fenoménico» como en las investigaciones metafísicas» (p. 16). Expone y analiza el experimento de Michelson para deducir que la tierra se movía con respecto al *éter,* el cual permanecería en reposo absoluto; y la generalización del experimento de Michelson a «toda luz que procede de una fuente luminosa cualquiera», es decir, aunque no sea terrestre. La médula verdadera de la teoría de Einstein es que «no se refiere a ninguna «ley natural», ni en general, a *nada* que importe a la *esencia* de la naturaleza, sino solamente a una *limitación de los medios humanos de investigación;* aunque haberla demostrado resulta un gran mérito» (p. 40). Cuando estudia la simultaneidad aduce una reflexión de importan-

---

(1) Hans Driesch: *La Teoría de la Relatividad y la Filosofía,* trad. del alemán por José Gaos. *Revista de Occidente,* Madrid, 1927. Tomo XVIII de la Colección *Nuevos-Hechos, Nuevas-Ideas.*

cia, aunque sencilla e intuitiva. Toda luz que nos viene de las estrellas fijas y de cualquier otro punto del espacio, se hace «luz del sistema tierra». «Nosotros sólo podemos *investigar* luz terrestre; nunca luz del espacio cósmico. Todas las afirmaciones sobre la luz en el espacio cósmico, son por lo tanto ficticias». De ahí viene a derivarse una nueva manifestación de la verdad enunciada: «de la teoría especial de la relatividad *sólo* queda la demostración, ciertamente importante en sí y por sí de ciertas *imposibilidades de determinación práctica*. Esto no es nada atañedero a la «concepción del mundo», sino a la índole del hombre» (p. 46). Fija bien el Doctor Driesch las diferencias que existen entre las variables espaciales y el tiempo, pues *yustaposición* no será jamás *sucesión*. Culpa a los *escritores populares* de haber extraviado al público, confundiendo unas cosas con otras y absolviendo a Einstein y a todos los relativistas científicos de esa culpa que en realidad no cometieron: Einstein y Spengler tienen tan poco de común con ello «como la *Crítica de la Razón Pura* con una sinfonía de Beethoven». Es innegable que «la teoría de la relatividad ha alcanzado una popularidad que jamás pudo obtener una teoría científica» (p. 52). La teoría de la Relatividad generalizada, fuera ya la limitación que impone a los cálculos el movimiento uniforme de traslación de los sistemas considerados, da una grandiosidad sublime a los cálculos matemáticos, los cuales brillan con un resplandor nunca visto. La crítica lógica de esta Teoría general de la Relatividad desemboca en la crítica de la llamada *Metageometría*, que no envuelve contradicción, que es una genealización de la geometría euclidiana, no es prácticamente demostrable ni *figurable*: Una aprehensión intuitiva de espacios «curvos», o de las figuras en un espacio «curvo» es absolutamente imposible; porque «nuestro espacio» posee solamente tres dimensiones, y nada más, para la intuición». Los intentos que se han hecho para representar la cuarta dimensión en su proyección sobre la tercera, así como se representa un cuerpo proyectado en una superficie, han demostrado con singular claridad la *imposibilidad radical* de intuir las figuras no-euclidianas como tales. La Metageometría, más bien que *geometría*, es una teoría general de las relaciones, que especula sobre datos posibles, no reales (p. 62-71).

Al espacio *natural*, al espacio *real*, sólo se aplica la geometría euclidiana. «Conozco pocas cosas con tanta seguridad como conozco la absoluta validez de la geometría euclidiana para la física» (p. 79). El espacio natural es euclidiano: «esta es una de las poquísimas causas *que sabemos de un modo enteramente seguro y definitivo*». «El tiempo *uno* y el espacio euclidiano son realmente un *Noli me tangere*, una *norma* absoluta, si se quiere, para nuestro pensamiento» (p. 81). Las observaciones astronómicas que se mencionan para corroborar la concepción espacial de Einstein, han mostrado solamente que «la teoría general de Relatividad de Einstein *no es imposible desde el punto de vista formal puro*. Pero demostrar, no han demostrado nada». Einstein no se ve libre de la sugestión que ejerce sobre los físicos de hoy la concepción matemático-funcional del Universo, sugestión perjudicial porque debían advertir que «matemáticamente sólo pueden aprehenderse los fenómenos *cuantitativos concomitantes* de los fenómenos naturales; pero nunca la íntegra plenitud de éstos. Ya el principio de causalidad es prácticamente inaprehensible». En las últimas páginas de la obra condena Driesch las exageraciones de Einstein, en nombre

de la filosofía que debe ser el regulador de las teorías científicas «y no ha de marchar tras de todas las teorías, al modo de sirvienta como fué *ancilla theologiae,* en anteriores edades. Sólo la filosofía, como ciencia de las ciencias, debe decidir sobre las posibilidades esenciales». Debemos agradecer al doctor Driesch su nobleza y sinceridad; tiene simpatía por las perspectivas de Einstein, pero las juzga irrealizables en el espacio euclidiano que es nuestro espacio. En diferentes ocasiones manifiesta el sentido de las expresiones, lo *absoluto,* lo *real,* lo *relativo:* «la expresión, dice por ejemplo, *afirmación sobre lo real,* no se refiere naturalmente a lo metafísico, sino a lo que se llama realidad empírica» (p. 35). Es cierto que las leyes de las proposiciones hipotéticas no autorizan la afirmación de la condición de la afirmación del condicionado. Si llueve, se mojará la calle; muy bien. Si está mojada la calle, es que ha llovido; muy mal, porque puede haber sido mojada por otros medios. También recuerda D. este ejemplo clásico y popular (p. 83). Ahora bien: si los experimentos astronómicos confirman la teoría de Einstein, ya es algo. Porque se trata de *teoría* que se va comprobando y esclareciendo: la demostración apodíctica no daría por resultado una *teoría,* como se deja comprender. Si desde el punto de vista formal puro no es imposible la teoría de Einstein; si por otra parte las observaciones astronómicas *muestran* eso, aunque se diga que no *demuestran*... no puede fruncir el ceño la Filosofía, la cual debe recomendar mucha prudencia en sus palabras a las Matemáticas y a sus hijas predilectas, las ciencias físicas.

Paso a Meyerson, el apóstol de la identificación, quien ha querido someter al juicio sereno de la filosofía los procedimientos intelectuales puestos en práctica por los sabios relativistas y sus amigos (1). Los veinticinco capítulos que forman la obra, llenos de agudas observaciones y de potente razonar, convergen hacia un mismo objeto, que es la suave armonía entre las enseñanzas filosóficas y las teorías científicas del relativismo. A esa armonía llega mediante el estudio de las *deducciones* relativistas, todas impregnadas de *savia* matemática (y de matemática *sabia).* Partamos del supuesto (cap. I) de que la cantidad, las circunstancias que pueden *medirse* referentes a un fenómeno, siendo mucho, no son todo ni lo más principal que debe estudiarse en él. Lo real tiene siempre mezcla de cantidad y de cualidad. La cualidad es el fundamento para estudiar la cantidad, lo que constituye el campo propio de la *acción;* pero en los filósofos modernos y también en los científicos predomina lo mensurable para conocer el ser y aun para denunciar su existencia, como decía Planck: «lo que se deja medir es, por eso mismo, real». La Ciencia abandona la cualidad en provecho de la cantidad (p. 11). Por la cantidad llegamos a conocer lo real, a través de los sentidos, pero adquiriendo en nuestro interior cierto carácter persistente. Descartadas las ilusiones sensoriales, y con ayuda de instrumentos científicos —telescopio, microscopio—llegamos a conocer la realidad de las cosas. Las teorías científicas y el sentido común recaen sobre la misma reali-

(1) Emile Meyerson: *La Déduction Relativiste.* Payot, París, 1925, XVI-400 págs.

dad (p. 20). Por eso dijo con razón M. Urbain que «la ciencia, fruto de la razón, es una prolongación del conocimiento vulgar» (1).

El progreso de las teorías científicas precisamente consiste en acercarnos más a la realidad verdadera, aclarando las *intuiciones* del sentido común, aunque para *aclararlas* necesite *podarlas*. El acuerdo íntimo que existe entre nuestros sentidos y nuestra razón (p. 31) permite armonizar la tendencia matemática con la del sentido común. Todavía existe aquella otra armonía sublime que reflejaba el matemático Jacobi en estas palabras: «El Universo Natural y el hombre consciente son dos seres creados por Dios. Las leyes eternas del espíritu humano son las mismas que las de la Naturaleza: porque esa es una condición indispensable sin la cual el Universo no es inteligible» (2). Para facilitar el estudio cuantitativo de los cuerpos hay una circunstancia favorable en la propiedad que parecen tener las figuras de la geometría gozando de cierta *corporeidad,* cual si continuasen existiendo en el espacio aun después de despojarlas de todo substrato material. Es obra de la imaginación que abstrae de los elementos no sometidos al estudio, que reduce los problemas a los datos indispensables que pinta en el encerado, dando una representación real a una primera abstracción de la materia.

Gran interés ofrece el Capítulo V consagrado al *Relativismo, teoría de lo real.* La teoría relativista trata de modificar nuestra concepción de lo real; del *tiempo,* en su fase restringida; del *espacio,* en su fase generalizada. Es falsa la interpretación fenoménica del Relativismo; se engañan los que afirman que «la relatividad del espacio implica la de nuestro conocimiento en todo orden de ideas; y nos demuestra, por lo tanto (dicha Relatividad), que sería vano querer penetrar en el interior de las cosas, como pretenden hacerlo las teorías atómicas». Los discípulos más o menos directos de Comte y de Mach se engañan totalmente (p. 61). El mismo Einstein manifiesta claramente «sus tendencias realistas que son las de todo físico consciente de su deber»; frases que en otra forma repite Eddington, según el cual la realidad de los conceptos de la teoría relativista se compara, en muchos puntos, a la de los objetos de sentido común» (p. 68). Esa falsa interpretación nació del equívoco que entraña el nombre.

Es difícil vulgarizar estos conocimientos; es difícil llegar a comprenderlos sin previos estudios matemáticos: por eso es ridículo que se lancen los filósofos al campo relativista sin miramiento alguno, atropellando los sistemas de ecuaciones y los ejes de coordenadas. Ya hemos desarrollado este pensamiento en varios pasajes de nuestra obra *Einstein* y *Santo Tomás,* que luego nombraremos. Dejemos la *gravitación;* al pasar por el *Tiempo,* recojamos la afirmación vehemente de la disimetría entre el espacio y el tiempo contra ciertos exagerados relativistas (p. 105, 109). El *fenómeno biológico* relacionado con las teorías relativistas, no debe ser pasado en silencio. Nada tiene que ver el espíritu con el famoso *hyperespacio;* ni por el relativismo se explican los misterios de la vida. El espíritu se halla en la Naturaleza cual si en ella proyectara sus

---

(1) G. Urbain: *Les disciplines d' une Science.* París, 1921, p. 8.
(2) Citado por Kneser, *Mathematik und Natur.* Breslau, 1918, p. 12.

leyes, cuya estructura tiene en sí mismo. La materia es el espacio físico. Las tendencias idealistas y las convicciones realistas coexisten y mutuamente se explican.

Aquella cuestión famosa en la Edad Media, fundamental en la Edad Moderna, pues como dice Bergson: «todo el espinosismo se apoya en la distinción entre la esencia y la existencia» (p. 146), ha reaparecido en el Relativismo que distingue perfectamente y exige esa perfecta distinción entre la *esencia* del fenómeno y la *existencia* del mismo; esta última la deja a un lado; la primera es estudiada con verdadero empeño. Los relativistas se han sentido crecer al contemplar la altura científica que daban a los problemas, a sus debates y a sus soluciones; se han detenido ante sus grandiosas perspectivas matemáticas, sin pensar tal vez que para llevarlas a la Naturaleza necesitan una *interpretación*.

Por eso han tenido que luchar con grandes obstáculos para acoplar lo *real relativista* con lo *real del sentido común,* siendo muy pocos los que conservan esa fe en el relativismo y pequeña la capilla del relativismo que cobija sus creyentes (p. 172). Los encantos ideales que se gozan cuando se vuela por el cielo de la ciencia pura, cuando la razón juega con Seres lógicos, sometidos a leyes teóricas, lejos de la realidad impura que nunca llega a la perfección de aquella ley ni a la brillantez de aquellos Mecanismos de luz, hay el peligro de que la abstracción vaya *in crescendo,* alejándose cada vez más del mundo real en que vivimos, llegando así, por vías tan diversas, a los panoramos hegelianos que producen tanta impresión de grandeza y de inutilidad. La deducción relativista puede llevar a esos desvaríos, a juzgar por ciertos temores de Weyl, y del propio Eddington. Lo que pasa es que lo real relativo es un real subjetivo, el cual a su vez es una abstracción de lo real físico. El Universo que vive en mí, después de estudiado se infiere del Universo real, pero se diferencia de él como *humanidad de hombre* se diferencia una persona particular, Briand, por ejemplo. No se puede afirmar que haya *oposición* entre el pensamiento y la realidad; hay abstracción.

Es algo semejante con lo que pasa con los personajes ficticios de una novela o un drama: al fin, es lo que había dicho Santo Tomás: *existentia est singularium, scientia est de universalibus* (1). Algunos han creído ver cierto parentesco entre el Relativismo y el Kantismo por aquellas formas *a priori* de nuestra sembilidad que defiende la doctrina Kantiana, y que son precisamente el *tiempo* y el *espacio*. Pero reflexionando más se advierte lo contrario: es decir, que la concepción Kantiana aleja de la realidad esas formas del *tiempo* y del *espacio* y las convierte en algo sujetivo, de cuyo interior se proyectan al exterior; y las teorías relativistas tienden a dar un valor tan objetivo al tiempo y al espacio como que les dan una existencia independiente del yo, idéntica para todos los observadores. El Relativismo puede considerarse como un sistema *metamatemático* con apoyos algébricos y geométricos (219-226), tanto del espacio como del hyperespacio. La acción a distancia que parece despren-

---

(1) Vemos con gozo que cita Meyersón, la *Historia de la Filosofía* del Card. González, O. P., t. II, p. 254 de la trad. francesa, rindiendo así un homenaje al eminente Purpurado y filósofo español.

derse de la gravitación es un aspecto del problema del *devenir* que parece ser la verdadera esencia de lo real (p. 263); pero debe advertirse que dentro de la teoría relativista la gravitación no se trasmite instantaneamente sino con una velocidad limitada y conocida, la de la luz.

Cuando se tratan de fijar las relaciones entre la Filosofía y las Ciencias experimentales se nota una doble tendencia; pues mientras algunos tienden a la generalización apoyados en los datos concretos reales, otros quieren ahondar cada vez más en lo real por medio de la observación y de la experiencia, «lo que caracteriza, en hecho de verdad, la ciencia tal como la conciben los modernos» (p. 271). No puede olvidarse que, según demuestra la historia de la cultura, el progreso de las ciencias depende de la armonía y convergencia de esas potentísimas tendencias del espíritu científico. Un ejemplo clarísimo lo tenemos en la Química, ciencia de Laboratorio y de cálculo, de síntesis y de análisis, de ahondarse en lo íntimo de los seres para buscar los secretos de sus íntimas propiedades, espejos de su esencia y de volar por el cielo de la teoría, estableciendo leyes, relaciones, series, ciclos, cadenas de luz maravillosas que se extienden bajo lo concreto, variadísimo de los seres reales (ps. 272-281). Ha de haber comprobaciones experimentales y deben existir concepciones de carácter general: ¿qué se comprueba en particular sino aquello que pudo formularse en general? Por eso debemos repetir que existe esa concordancia admirable y sapientísima entre la razón y la naturaleza. Por eso debemos recomendar que se lea la historia de las Ciencias donde se aprenden tantas enseñanzas hermosas para el espíritu humano. En la primera mitad del siglo XIX se nota, por ejemplo, en los físicos una convicción firme de la diversidad esencial de las fuerzas de la naturaleza, lo mismo que los químicos estaban persuadidos de la diversidad de los elementos. Pero en el fondo de sus espíritus latía fuertemente el deseo contrario: y por eso se recibían con tanto gozo los trabajos para demostrar la unidad de las fuerzas de la naturaleza, la unidad trascendental de todos los cuerpos simples en el subsuelo de su misma diversidad específica: y este estado espiritual favoreció grandemente el creimiento de las teorías de Einstein (ps. 297-98).

Así progresa la ciencia en movimiento ascensional oscilatorio: dogmática cuando hablan los sabios para el vulgo y excéptica cuando hablan solos, y por eso tan fácilmente cambian de opiniones y de teorías, pues como llegó a escribir Poincaré, las verdades científicas son simplemente *cómodas* (p. 329).

Menciona Meyerson la famosa cuestión de los conflictos entre la ciencia y la teología. Antes se rechazaba valientemente en nombre de la Religión, con la espada de un texto bíblico, cualquier teoría científica que se apartase de las tradicionalmente admitidas: recuérdese la tremolina que se armó cuando Copérnico y Galileo. Estas discusiones violentas se han calmado; se estableció una barrera entre ambos órdenes de conocimientos: a un lado las verdades religiosas; a otro lado las científicas; y aunque algunos se encojan de hombros ante la sombra de una contradicción, otros son víctimas de un conflicto horroroso. Para Augusto Comte las verdades científicas positivas ocupaban el lugar de las verdades teológicas que reputaba marchitas, y reclamaban para sí aquella estabilidad y aquella firmeza inquebrantable que tenía en la edad media la religiosa: hasta intervenía el *brazo secular* excomulgando y castigando a

todo sabio que se apartare de ellas: discípulo de Comte llamó a Regnault «faccioso académico» (p. 338). Se desconoce el verdadero valor del razonamiento teológico cuando se le impugna: la lógica del teólogo es la misma que la lógica del físico y del químico; obedece a las mismas leyes. Se desconoce la doctrina teológica cuando se afirma que es *inmutable,* como si sus verdades fuesen piedras, que ni crecen ni germinan. Así como Pascal decía que la humanidad es «un mismo hombre que subsiste siempre y aprende continuamente», así viene a decir el Lirinense, para quien el crecimiento de la inteligencia y del cuerpo individuales son la inteligencia, la ciencia, la sabiduría de la Iglesia entera que se van desarrollando a través de los siglos: este desarrollo debe dejar intactos los fundamentos esenciales (341-42). La Ciencia, como tal, no reconoce principio *suyo* inmutable. Si se compara la fe religiosa y la fe científica, llegamos a la reflexión tan fina de Poincaré: «la fe del sabio no puede compararse a la fe, inquebrantable e impermeable a la duda, del católico; sino a la fe inquieta del hereje» (p. 345). Por eso, ante hechos nuevos, teorías nuevas, aunque admitamos éstas porque son más cómodas que las viejas; porque nos facilitan el acceso a nuevas regiones racionales por el puente fantástico del *como si,* verdad que nace de la comparación.

Volveremos a las ideas del sentido común referentes al *tiempo* y al *espacio,* aunque se haya de sacrificar nuestra razón en aras de lo *real.* Seguirá la Ciencia progresando, incluyendo ciertas dosis de irracionalidad en sus explicaciones. Prestará la filosofía la ayuda de sus principios evidentes y demostrados para hacer sillares del edificio científico. La Ciencia comprobará en la práctica las grandes perspectivas de la teoría. La Religión consolará con sus verdades que aclararán horizontes racionalmente oscuros, sin enunciar una sentencia contraria a la verdad humana, cuyos fueros defiende con tesón. Y si podemos ver lo futuro a través de lo presente, cabe profetizar un progreso científico brillante por entre los bosques de los factores políticos y sociales, quienes recogerán la herencia de los enemigos actuales del Relativismo.

A la sombra de Meyerson, buen árbol a que me arrimo, presento la obra escrita por mí, titulada *Einstein y Santo Tomás: Estudio crítico de las Teorías Relativistas* (1). No voy a recordar la oposición que suscitó entre algunos publicistas defensores de la tendencia contraria, supuesto que en la misma obra recogí sus argumentaciones y procuré responder a sus reparos. Como se publicó fragmentariamente en varias Revistas, pudieron argüir parcialmente y se les pudo contestar al publicar la obra. No descenderemos a detalles referentes a las tres *cuestiones* tratadas en la obra: *Espacio, Tiempo, Movimiento;* el propio lugar será tal vez el «Boletín de Cosmología». Solamente haré hincapié en el criterio de armonía sustentado en la obra, para llegar al punto donde convergen las corrientes metafísicas de Santo Tomás y las novísimas de Eins-

---

(1) URBANO (Fr. Luis, O. P.): *Einstein y Santo Tomás: Estudio crítico de las Teorías Relativistas,* v. I. *Espacio, Tiempo, Movimiento* (vol. II de la *Biblioteca de Tomistas Españoles,* Valencia, Real Convento de Predicadores, 1927. En 4.°, XXXII-236, 10 pesetas en rústica).

tein. Deshecho el equívoco del nombre, que se prestaba a grandes equivocaciones, se cegó el manantial de la oposición más amenazadora (XII-XIII; 9, ss.) El apego excesivo a la física de Newton tan vigorosamente rechazada por los Escolásticos del siglo XVIII y tan candorosamente abrazada por los de últimos del siglo XIX y principios del XX, fué causa de otras impugnaciones muy vivas. Por eso tracé en la obra los planos de un puente colgante llamado «Isaac Newton», que muy bien pudiera sustituirse por el *transbordador,* tipo Einstein. No caeré en el infantilismo de mencionar alabanzas ditirámbicas ni reseñas virulentas que suscitó la aparición de la obra. Cuando cesó la agitación, fué recogiendo en secreto el poso de verdad que había traído la discusión; y a su tiempo saldrá en el segundo volumen de la obra que quiero yo coincidiese con las flores de 1930. Me llenó de extrañeza y de gratitud el artículo de M. Rabeau en *La Vie Intellectuelle,* Octubre de 1928, en que dedicaba frases de encomio a la obra que lealmente creo no merecer. Si en la obra se adoptó un criterio de armonía que en líneas generales coincide con el de Meyerson, aunque anterior a él, fué por convicción, aun dando por supuesto que la avalancha oposicionista había de ser terrible. El insigne publicista M. Rabeau se fija con verdadero ojo clínico en el punto de inflexión de la Escolástica ante las doctrinas científicas, hijas de Newton. Es necesario revisar las conclusiones filosóficas, hechas a base de un concordismo prematuro y superficial, y si se impone variar el rumbo, se cambia hasta volver al cauce tradicional de la *philosophia perennis* (1).

Próximamente se publicará la traducción francesa de esta obra *Einstein y Santo Tomás. Estudio crítico de las teorías relativistas,* muy bien traducida por M. H. Fort, quien ha tenido la amabilidad de enviar al autor las cuartillas en francés para comprobar su exactitud y la fidelidad en copiar las fórmulas algebráicas. Rasgo delicadísimo que cordialmente agradecemos.

VII.—Doctrinas geniales recordadas.

Es nuestro deseo en este párrafo del *Boletín* archivar convenientemente criticados varios libros y artículos que se refieren a las doctrinas físico-filosóficas de grandes maestros contemporáneos y también de Newton, a propósito de su Centenario y de Santo Tomás, que así lo merece por su perenne magisterio.

¿Qué es la Ciencia? A esta pregunta, que se refiere particularmente a las ciencias físicas, se dan las contestaciones emanadas de Duhem, Poincaré, Meyerson y Le Roy (2).

El pensamiento de M. Duhem se refleja en sus muchos escritos. Siente un grande amor a las ciencias físicas que saben vivir en armonía con las filosóficas, y entre éstas la Escolástica. Pero la ciencia, que es hija de la experiencia

---

(1) RABEAU (G.): *Philosophes d' Espagne. A propos d' Einstein* (Art. en *La Vie Intellectuelle,* Oct. 1928, p. 145 sigs.)

(2) *Qu' est-ce que la science?* Lib. Bloud et Gay, París, 1926, en 8.° págs. 244. (Colección titulada *Cahiers de la nouvelle journée,* n. 5).

y del pensamiento, que formula leyes para los fenómenos y establece teorías acerca de ellos, ha de buscar una independencia ideológica tal, que puedan abrazarla representantes de filosofías opuestas. Para Duhem culmina la ciencia en esas teorías magníficas, que se apoyan en demostraciones y fórmulas matemáticas deducidas de pocos principios evidentes. La teoría tiene por objeto la clasificación y explicación de los fenómenos (p. 18). Para llegar a formar esa teoría se necesita comenzar por la experiencia que no es lo mismo que observación, porque debe empezarse, efectivamente, por someter a la observación métrica y cualitativa varios fenómenos semejantes, y así llegar, mediante los sentidos e instrumentos, a sentar las bases de unas relaciones simbólicas que darán origen a las leyes físicas. Quizá la teoría siga volando a impulsos de la lógica y se aparte de la realidad; confrontando los resultados de los cálculos matemáticos con la realidad física, habrá quizá un *desacuerdo:* entonces tenemos una teoría lógicamente impecable pero físicamente inútil.

Llega la ciencia a conocer las cosas, aunque no penetre en el fondo de su esencia. Por eso las teorías físicas están siempre exigiendo la existencia de un orden trascendente (p. 43) donde tendrán solución los enigmas que envuelven, como nubes de tormenta, los conocimientos empíricos y aun las abstracciones matemáticas (1).

La crítica que ha hecho Poincaré de las teorías e hipótesis científicas, ha matizado de pragmatismo muchas de sus expresiones. Ya en otro lugar nos referimos al aspecto de *comodidad* que da a las teorías científicas y al lenguaje con que las expresamos. Hay la gran ventaja de que tanto las teorías como su expresión responden a los dictados de la experiencia. El autor de *La Ciencia y la Hipótesis* tiene resabios de exceptivismo, hijos de su crítica concienzuda y penetrante. Quizá haya procedido con demasiado espíritu matemático al ponderar los primeros principios de las matemáticas, que es una cuestión *criteriológica* en que no debe dominar ese método (p. 93). Mientras la ciencia se encierra en las clasificaciones dogmáticas tradicionales avanza; cuando se quiere preocupar de los fundamentos, invade la región metafísica. Por eso, para mayor paz y tranquilidad de todos, debemos exclamar: físicos, dejad las filosofías y trabajad en vuestros laboratorios alumbrados por sus verdades.

Es Meyerson amante de su realismo objetivo para la ciencia. El sabio estudia los mismos seres del sentido común, pero penetra en el fondo de sus propiedades mediante los instrumentos inventados por la razón humana; y además les da ún grado de abstracción que en cierta manera los transforma: el concepto de *corriente eléctrica* es algo superior a la idea eléctrica del sentido común; el color, relacionado con la teoría ondulatoria, etc.

Estos seres científicos tienen algo de hipotéticos y fantasiosos (p. 102). Ha de fijarse mucho la ciencia en el aspecto *cualitativo* de las cosas y en la impresión psicológica que producen en el sujeto cognoscente. No deben olvidarse las tendencias causales, para cuyo conocimiento pleno pueden servirnos las le-

---

(1) Una nueva exposición y crítica de las doctrinas de Duhem la ha hecho el Doctor Rossi en la *Riv. di Fil. Neo-Sc.*, de Milán, 1927. *La Teoría física di Pietro Duhem* (p. 280 y sigs.)

yes de su aparición y desarrollo. Las concepciones monistas del Universo son absurdas como lo es el idealismo absoluto. En fin, mis queridos lectores pueden recordar las ideas de Meyerson que criticamos con mayor amplitud en este mismo BOLETÍN.

En años anteriores hablamos de Le Roy, cuyas doctrinas reverdece el libro que resumimos. Comienza la ciencia por la captura de *datos* que va recogiendo y estudiando, tanto cuantitativa como cualitativamente, la verdadera ciencia son los dos ojos brillantes de su cara: que son *escudriñar* y *medir*. Sobre estos datos, cuyo conjunto se ha llamado *base positiva* de la Ciencia, levántase el conocimiento de las leyes y de las teorías, colaborando así la naturaleza y nosotros en la investigación y desarrollo de los hechos científicos y de sus causas; es decir, de la verdadera ciencia. Las verdades científicas tienen cierta contingencia, donde cabe el coeficiente *relativista* de las modernas teorías einstenianas.

Tal es la idea general que los cuatro grandes sabios contemporáneos tienen de las ciencias físicas, sus métodos y sus leyes. Hay algo de convergencia en la promulgación de un realismo templado y en la condenación de un idealismo absoluto y en la confianza que inspira la razón. La doctrina de Meyerson la ha expuesto nuevamente *Metz,* manifestando las características de su *causalismo* (1). El hombre del pueblo y el hombre de ciencia *creen* en la realidad del mundo exterior, independiente del *propio* pensamiento, y aun de *todo* pensamiento (p. 29). La sensación tiene un origen oscuro y un procedimiento engañoso. «Que el espíritu pueda relacionar los objetos exteriores con el origen de las modificaciones de conciencia de que es objeto, es probablemente una cosa tan inexplicable como la existencia del mismo espíritu» (p. 29). Este es el punto flaco de Meyerson: la falta de certeza en la realidad de la sensación, se cree en ella, pero ¿qué razones tenemos para creerlo? «Nada puede sugerirme la noción de algo exterior a mí». He ahí el origen de todas las fluctuaciones de Meyerson, recogidas por Metz. «Seguramente las sensaciones son independientes de mi voluntad; pero siempre son mis sensaciones: ¿cómo concebir que hay en ellas un elemento que no viene de mí? Eso es, sin embargo, lo que hacemos constantemente. La sensación del color rojo que me pertenece la transformo en cualidad de un objeto exterior del que afirmo que es rojo. ¿No se da con ello un salto inexplicable?» *(Idealité et Realité,* p. 397). Ya se comprende que no se hacen esas filigranas con la sensación, la cual no es una cosa abstracta, sino acción de un órgano animado, que percibe una realidad, en la cual la inteligencia va distinguiendo cualidades, relaciones, etc., pero ya en plano muy elevado con respecto a la sensación. Ese ya no es problema físico, es de criteriología. Allí puede encontrar Meyerson y quienes vacilan como él, las razones en que se apoya la veracidad de nuestros sentidos y de nuestra conciencia.

La gran figura de Newton.—Con motivo de celebrarse en el año de 1927

---

(1) METZ (A.): *Une Nouvelle Philosophie des Sciences. Le Causalisme de M. Emile Meyerson.* París, Alcan, 1928, 210 págs.

el segundo Centenario de la muerte de Isaac Newton, quien murió el 3 de marzo de 1727, se han intensificado los estudios de su obra colosal, que le ha merecido un elogio estupendo del matemático Lagrange: «Fué, dice, el mayor genio que existió nunca y el más afortunado, porque sólo una vez puede establecerse el sistema del mundo». El Doctor Crenna consagra un buen trabajo a la exposición de la obra newtoniana que nos complacemos en extractar para llamar la atención de los pensadores filósofos sobre una época trascendental en la historia del Escolasticismo (1).

Cuando el espíritu de Newton abrió los ojos a la luz de las Ciencias Astronómicas, ya habían pasado dos actos del drama cosmológico. El primer acto llegó hasta la Edad Media: las cosmologías primitivas se habían rodeado de ambiente filosófico, con Aristóteles que perfeccionó la teoría de las esferas concéntricas, tomó cuerpo la atracción del centro del mundo, coincidiendo con el centro de la tierra, con una misión semejante a la newtoniana, pues como dijo Schiaparelli, «se atribuye al Universo la exclusiva propiedad de atraer los cuerpos» (p. 301).

Con Nicolás Copérnino se inició el segundo acto, el correspondiente a la edad moderna. No sólo porque se movía la tierra en torno del sol, sino porque dibujó un antecedente de la gravitación universal, produjo en la Astronomía una verdadera revolución. Porque ya no era el Centro de la tierra el *lugar* de reposo de los graves, se podía admitir que esa caída de los cuerpos, esa gravedad, «questa tendenza si trovi pure nel Sole, nella Luna e negli altri pianeti» (p. 303). Comenzó Newton unificando todas las leyes del Universo con una riqueza sorprendente de datos y aplicaciones; creó la Mecánica celeste, levantada sobre la gravitación universal; y fué tal su eficacia y grandiosidad en el mundo de la ciencia, que pudo ofrendar Pope este epitafio a Newton muerto: *Nature and nature's law lay hid in night, God said: let Newton be, and all was light:* la naturaleza y sus leyes estaban ocultas en la noche; y dijo Dios: «¡que sea Newton!, y en seguida todo fué luz» (p. 306). La Mecánica de Newton descansa sobre tres leyes: *Primera,* la de inercia; *segunda,* los cambios de movimiento son proporcionales a las fuerzas motrices y siguen la recta de aplicación de la fuerza; *tercera,* la ley—o principio—de la acción y de la reacción. En la segunda ley se establece la famosa proporcionalidad entre la fuerza y la aceleración. La fuerza es un *peso,* la aceleración la gravedad, su relación constante es la *masa*: estamos dentro de la gravitación universal. Las leyes de ésta tuvieron precursores en las especulaciones de Galileo y en las leyes de Kepler; llegó Newton a la fórmula sencilla, conocidísima, no sin advertir que la palabra *atracción* se tomaba como expresión de la simple apariencia del fenómeno (p. 313). La atracción es mutua entre la tierra y la piedra que cae; es decir, la tierra *atrae* a la piedra, y la piedra *atrae* a la tierra; pero esta última atracción es infinitamente pequeña con relación a la primera. También se infiere lo que se comprobó experimentalmente, que es la pérdida *aparente* de la aceleración de la gravedad desde los polos al Ecuador.

---

(1) Dott. Mario Crenna: *Isacco Newton e il suo contributo alla conoscenza dell' Universo.* (Art. de *Riv. di Fil. Neo-Sc.,* 1927, p. 299 y sigs.)

Los *Principia* publicados primeramente, en 1687, «constituyen el monumento inmortal de Newton (p. 317), donde entre otros asuntos estudia el *espacio,* el *movimiento,* el *lugar* y el *tiempo,* los cuales pueden ser absolutos y relativos, verdaderos y aparentes, matemáticos y comunes. Algunas de las conclusiones de Newton han sido retocadas por Einstein, cuya teoría valiente ha venido a menoscabar la supremacía que ejerció Newton durante dos siglos. Recoge el Dr. Crenna las últimas ideas de Newton en su libro famoso *Principia,* cuando miraba el sabio inglés el espejo del Universo y contemplaba su Ser inteligente y poderoso, que en torno de las estrellas fijas coordinó sistemas semejantes al nuestro, quien todo lo rige con sus leyes, no como alma del mundo sino como Señor de todas las cosas (p. 321).

Para el insigne L. Broch (1) lo característico de la genial Mecánica de Newton está en establecer mociones diferenciales con magnitudes accesibles a la experiencia y determinar el movimiento por una integración. Las teorías generales de la relatividad son derivación y complemento de las teorías de Newton. La teoría de la emisión, respecto de la luz, viene a ser confirmada por las modernas orientaciones científicas. Einstein emplea ecuacciones de derivados parciales, como Newton. Puede llamarse el creador de la física matemática.

También el egregio Profesor Marcolongo ha consagrado un estudio (2) a la figura inmensa de Newton, autor glorioso de la «Biblia de la Mecánica Clásica», o sean sus *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. El invento más famoso de Newton fué la gravitación universal, a cuyo descubrimiento le ayudaron mucho sus predecesores, pues si vió más lejos, es porque se subió a las espaldas de los gigantes, según humilde y hermosa confesión propia. La base de sus estudios e invenciones fueron las leyes de Képler. Para la comprobación experimental en nuestro globo tropezó con algunas dificultades porque no estaba bien medido el arco de meridiano, y no se conocía bien el valor del radio terrestre. En 1671 fué Picard quien obtuvo mejores medidas y se acopló mejor la fórmula general. Newton solucionó otra dificultad que aparecía en los cálculos al sustituir los planetas por sus centros de gravedad, grandes cuerpos por puntos matemáticos, sin alguna dimensión. En 1685 halló la solución geométrica de tal problema. Los libros de Newton tienen valor inmortal.

Las doctrinas físicas de Santo Tomás.—Es convenientísimo estudiar las doctrinas científicas expuestas por Santo Tomás en sus obras para eliminar de ellas el foco de error circunstancial, de manera que no comprometa ni la doctrina metafísica perenne ni los datos de la Revelación. Es tarea complicada y de cierto compromiso, que abordaremos en el tiempo oportuno.

---

(1) Broch (L.): *Les théories newtoniennes et la physique moderne*. Art. en la «Rev. de Métaph. et de Morale», Janvier-Mars, 1928.

(2) Marcolongo (R.): *Nel Centenario di Isacco Newton,* artículo de la *Rivista di Fisica*. 10-Mayo-1927.

M. Berten (1) se limita a la *Suma contra Gentiles* por su carácter filosófico y controversista, donde se recogen enseñanzas, inquietudes, afirmaciones de índole científico experimental.

Comienza el autor circunscribiendo el concepto de *física* según los antiguos y el propio Santo Tomás, para quienes era un Capítulo de la Filosofía, superior a la Astronomía, pues ésta recibía de la Física sus primeros principios y teorías. Si alguna vez la experiencia parecía contradecir los apriorismos de la física filosófica, se inventaba una hipótesis, como la de los epiciclos a que alude Santo Tomás, para salvar las apariencias (*De Coelo et Mundo,* lib. I, lect. 17. *Sum. Theol.,* I. P. q. XXXII, a. 1, ad 2.m) y poner en armonía la teoría con la experiencia. En la *Suma c. Gentiles* no se lee una exposición sistemática de ninguna enseñanza aristotélica física, sino doctrinas sueltas que se ofrecen ante la perspectiva de los fenómenos naturales, en que el apologista y el creyente ven a Dios. El objeto propio de la Física son las *cosas sublunares,* cuyas perfecciones específicas hay que explicarlas por algo exterior a ellas, pues el proceso *in infinitum* no se da. Así por ejemplo los calores sublunares hay que explicarlos por otro superior, el del Sol. La influencia de los cuerpos celestes es la causa universal de los efectos sublunares, cuyas sustancias son contingentes en contraposición con los astros que son necesarias. Ningún agente particular unívoco puede ser la causa de su especie, porque sería su propia causa. Al contrario, el sol que está fuera de las especies naturales es la razón permanente de las generaciones sublunares. No por ello deben creerse inútiles los agentes unívocos, pues ellos intervienen también a su manera en dichas generaciones, según la sentencia de Aristóteles: *homo generat hominem et sol* (p. 396). Claro que todo esto se parece poco a la Física de hoy, pero en el fondo laten grandes problemas de índole filosófica. Santo Tomás pasa fácilmente de los valores relativos a los absolutos, de las causas segundas, eslabonadas, a la Causa Primera, primer eslabón que se sostiene él mismo, de la cadena universal.

Las naturalezas sublunares tienen sus grados y sus atributos. Los indivíduos más perfectos del orden inferior se unen con los más imperfectos del orden superior, formando los grandes engranajes del mundo—elementos, cuerpos mixtos, imán, cuerpos orgánicos, vivientes.—Los movimientos que disfrutan estos cuerpos son proporcionados a su naturaleza. Los elementos tienen su *lugar* natural, y considerados aisladamente, están sometidos a *generación* y *corrupción*. Los *mixtos* y los *orgánicos* tienen movimientos: a) de *aumento* y *disminución;* b) de *alteración;* c) de *corrupción,* y desde luego movimiento *local*. Los seres *vivos* tienen este movimiento *automático,* pero subordinado a los movimientos celestes y todos al primer motor inmóvil, todos obrando juntos—*oportet esse simul*—(p. 399-400).

Estudiemos la *materia* sublunar. Todo ser consta de materia y forma. La materia prima contiene en potencia otras formas sustanciales: «esa condición de transformabilidad debe encontrarse en cada ser corruptible». Los astros son incorruptibles. Los cuerpos celestes poseen una disposición a un movimiento

---

(1) Berten (A.) *La physique de Saint Thomas d' après la «Summa contra Gentiles».* (Art. en la *Rev. Neo-Scol. de Phil.,* 1926, p. 389 sigs.)

indefinido, regular y contínuo... Una inteligencia le mueve a cada uno... (p. 402). Aunque en cierta manera son necesarios, no son independientes del Supremo Ser que libremente los creó. Pero ¿cuál es la materia de los astros? El Angélico Doctor vacilaba en su resolución como se ve en esta expresión muy significativa: «Corpora coelestia aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi in prima». Parece como si su forma adecuase toda la potencialidad de su materia, o si la materia estuviese totalmente *saturada* de su forma: «formae earum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae» (p. 405-406).

Por esta enumeración de problemas, con sus respectivas soluciones, se puede comprender el carácter de la física de Santo Tomás en la *Suma contra los Gentiles,* según la interpretación de Berten. Confieso que es un trabajo muy elemental, hecho a flor de agua. El asunto fascina por su grandiosidad e importancia. Debe de hacerse con serenidad, disponiéndose a recibir muchos golpes, porque hay ideas muy arraigadas que al intentar arrancarlas se causa tanto dolor como si se arrancasen las muelas. En las obras de Santo Tomás, pero sobre todo en la *Suma Teológica* se impone esta labor crítica, estudiando el verdadero alcance de las doctrinas científicas que son falsas y viven pegadas a la exposición filosófica de las verdades teológicas, afeando su hermosura y comprometiendo, para ciertos entendimientos, su certeza, o desvalorando su eficacia.

El ilustre P. Sertillanges (1) recoge la noción del movimiento dada por el Angélico Doctor, la compara con la interpretación ordinaria que tanto la empobrece y anima a las nuevas generaciones «celles de demain» a que emprendan nuevos derroteros en la aplicación y en la explicación de la doctrina escolástica.

El concepto de Santo Tomás es más amplio que el *espacial;* precisamente el movimiento mecánico no suele ser más que manifestación, ocasión o resultado de otras alteraciones interiores que coinciden o no con los efectos mecánicos. Es preciso considerar el movimiento en toda su amplitud maravillosa. ¿Qué es? Tiende a una adquisición: lo que se mueve busca *ganar* su lugar, una posición, una temperatura, un nivel de crecimiento, un color, un grado de electricidad, etc. Y puesto que vemos el movimiento, y se verifica en cierta actualidad, ¿qué actualidad es esa que caracteriza el movimiento? La actualidad de lo posible en tanto precisamente en cuanto es posible: *actus entis in potentia prout in potentia.* ¿Esto es claro? ¡Es bastante oscuro! El movimiento se verifica de continuo; pero ahí está la dificultad precisamente. Lo pasado ya no existe; lo futuro tampoco existe, el ahora es algo indivisible y en flujo continuo; ¿que hay de objetivo en el movimiento?; ¿qué hay de subjetivo? Recordemos la definición: la actualidad de lo que está en potencia en tanto en cuanto está en potencia. Ese *en tanto en cuanto que* hace que se sobreentienda un trabajo del espíritu (p. 238-39).

---

(1) Sertillanges (A. D., O. P.): *Note sur le nature du mouvement d' après S. Thomas d' Aquin* (en la *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, Abril 1928, p. 235 sigs.)

Como acto y por consiguiente como realidad decisiva, no puede estar sino en el espíritu. Por eso para Santo Tomás la noción del movimiento es integrada no únicamente por lo que existe en la Naturaleza, sino por lo que la razón toma de ella y pone de por sí. Y concluye el P. Sertillanges: «El orden de anterioridad y de posterioridad en su síntesis, que es el movimiento, *est donc le fait de l' âme... Sans l' âme, il n' y aurait pas de mouvement; en dehors de l' âme et en abstrayant d' elle, il n' y a pas de mouvement, mais seulement des 'etats de succesion sans lieu, une multiplicité sans unité,* etcétera (p. 239). Y se infiere también, que si el movimiento tiene necesidad del pensamiento para existir, es la naturaleza quien viene a convertirse en subjectiva, al menos en gran parte; pero no son *dos* cosas; pues el hombre forma parte de la naturaleza (p. 240).

Desde luego nos complace leer las mismas ideas que habíamos expuesto en nuestra obra sobre las teorías relativistas *(Einstein y Santo Tomás,* t. I, página 189) en que demostrábamos que el movimiento era una *creación del alma humana,* aunque se interpretó por algunos como una frase de sabor idealista. Hasta el P. Vial trató de una manera inexacta y desconsiderada el asunto como le hube de demostrar en una réplica publicada en el *Divus Thomas* de Plasencia y en el Apéndice de la misma obra. Aparte de esta satisfacción legítima, se alegra el alma por los horizontes que abre el P. Sertillanges al decir que apoyándose en ese punto de vista podría rehacerse por entero, con términos nuevos, sin cambiar nada en el fondo toda la Cosmología tomista y aun toda la Psicología tomista, considerando (para esta última aplicación) «que no es el alma, propiamente hablando quien mueve al cuerpo, sino que es el cuerpo animado quien se mueve a sí mismo, en razón de una solidaridad de funciones, de que el alma no es más que el principio, a título de *idea directriz* inmanente». Y tiene razón para añadir: *Cela aussi porte très loin.* Contemplando esas lejanías, llenas de luz y de esperanzas, debemos animarnos los tomistas a trabajar en la vanguardia del Angélico Doctor.

VIII.—El Misoneismo en la Ciencia.

Con este título expresivo publicó nuestro querido amigo el Excmo. Sr. Conde de Gimeno un tratado hermoso (1), tanto por la forma espléndida de su expresión como por el fondo simpático de sus ideas, que vienen a responder a la queja que acabamos de exponer. El nombre *misoneismo,* de evidente sangre helénica, lo inventó Lombroso para expresar el *odio a lo nuevo.* «No parece sino que lo nuevo irrite al espíritu sectario o moleste al ánimo poltrón, que encuentra desagradable o difícil reconocer la verdad de lo que nunca pensó que existiera. Podría creerse que el genio del mal tiene el propósito de combatir al progreso que la divina Voluntad decretó para justificar la presencia del hombre racional sobre la tierra» (p. 7). Ese odio nace, efectivamente, en quie-

---

(1) Gimeno (Excmo. Sr. D. A.) *El Misoneismo en la Ciencia.* Discurso leído en la Solemne Sesión inaugural de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, el 11 de Nov. de 1925. Madrid, 1925. En 4.° mayor, 64 págs.

nes se creen poseedores únicos de toda la verdad. Los sabios humildes no tienen ese odio; están convencidos de que morirán aprendiendo. Pero los sabios orgullosos, que casi siempre son sabios a medias, tienen miedo de que nadie les eche un pie delante; y como no reconocen superior, no pueden tolerar que otro sabio avance más que ellos, dejándolos atrás.

El Conde de Gimeno hace una relación sucinta y bellísima de todos los descubrimientos y adelantos maravillosos que hicieron los siglos XIX y XX, llamados con razón «los siglos de lo inesperado y de lo increíble». En el corto período de la vida de un hombre el cambio ha sido tan radical, como la diferencia que hay entre las galeras *aceleradas,* tiradas por pesados tiros de mulas, y los aereoplanos gigantes que llevan del Madrid al Cantábrico en cuatro horas. Pero sería formidable la impresión que recibiera un hombre del siglo XVIII si súbitamente despertase hoy: se volvería loco. Después de enumerar los grandes inventos físicos, químicos, astronómicos, quirúrgicos, hace el ilustre médico y político que nos asomenos al *Deutches Museum,* de Munich, para ver todo el progreso humano a través de instrumentos, utensilios, maquinarias, «que han servido a la humanidad para elevarse desde su infancia troglodita o lacustre al esplendente florecimiento de hoy». Se imagina que detrás de las maquinarias aparecen con sus caras pálidas los inventores; y a una se les oye decir la frase de Anatole France: «Nadie sube a la gloria más que escalando montones de injurias; es síntoma malo para el que piensa y obra no verse insultado, vilipendiado, escarnecido y amenazado» (p. 14). Vicio contrario es la neofilia, o sea el amor a la novedad, igualmente funesta que el misoneismo. Es la *pasión* por uno o por otro sistema la que todo lo envenena y lo destroza: se niega el descubrimiento y se persigue o se menosprecia al descubridor.

En prueba de lo cual aduce el erudito Doctor Gimeno una colección de casos del mayor interés educativo. Y dejando los griegos, vemos a Ticho-Brahe refutar y desdeñar a Corpérnico, haciéndole coro en sus ataques Lutero y los teólogos protestantes; aunque los descubrimientos de Galileo, con el pobre catalejo inventado por él, le dieron a Copérnico fuerza incontrastable; y Galileo también las pasó negras, aunque sean falsas las torturas que pintó «la pasión, cuando cabalgando sobre la leyenda, entró desbocada por el campo de la historia, falsificándola» (p. 23).

Otro ejemplo, expresivo también, es de Vesale al publicar su obra *De humana corporis forma* (1546), escrita ante los resultados de la disección. Tan fácil como era comprobar lo que decía, prefirieron los sabios insultarlo llamándole *Vesanus* (o sea loco), en vez de *Vesalius,* que era el apellido latinizado.

Otro ejemplo famoso de misoneismo fué el descubrimiento de la circulación de la sangre recibido por los sabios con una tempestad de protestas inverosímiles y de amenazadores improperios, que ya preveía Harvey cuando decía en el prólogo de su famoso libro *Exercitatio anatomica de cordis et sanguinis motu in animalibus,* estas palabras memorables: «de tal modo es este descubrimiento mío, nuevo e inaudito, que no sólo temo el daño que de algunos puede venirme, sino que recelo que han de convertirse todos en enemigos míos» (p. 28).

Otro caso inexplicable fué la oposición terrible contra la vacuna de la viruela que había de robar a la muerte tantos millones de víctimas. A Jenner, tan

sabio como modesto, le llamaban «inoculador de la animalidad porque tomaba la vacuna de las pústulas de las *vacas* (de ahí su nombre); y hasta el doctor Rowley dijo de la vacuna que era «una violación audaz y sacrílega de nuestra Santa Religión» (p. 33). La misma Real Sociedad de Londres no quiso insertar en sus *Anales* los trabajos de Jenner. ¡Si hasta la dieron contra las patatas! Se acusó al precioso tubérculo de causar la lepra; se dijo que parecía destinado para alimento de los animales; y hasta el siglo XIX no adquirió el renombre y estimación que se merece.

Otro caso de misoneismo más curioso fué el del pararrayos de Franklin; en la dicha *Royal Society of London* recibieron con risas el invento, cuya memoria tampoco quisieron insertar en los *Anales*. Parecido fué el caso del telégrafo, cuyas primeras instalaciones fueron destruídas por el populacho de tiempos de la Revolución francesa.

¿Quién duda que la anestesia es un adelanto prodigioso y eminentemente benéfico para la humanidad dolorida? Pues Magendie clamó contra la anestesia inventada por Welss, en nombre de la moral y de la seguridad pública.

Fulton pasó por grandes calvarios por haber inventado la navegación a vapor, cosa que nadie creía y Napoleón violentamente rechazaba. «Por más que resulte paradógico es evidente que la máquina de vapor ha sido uno de los inventos humanos que, aplicado a la locomoción, ha encontrado más fiero misoneismo, y eso que venía a facilitar, mejor que otro alguno, el vivir» (p. 45). ¡Si hasta la Sorbona llegó a pedir en París la supresión de la imprenta en 1533! Se luchó con el ridículo y con argumentos jactanciosos contra la locomotora terrestre; aunque veían andar aquella primera máquina que Stephenson llamó *El Cohete,* «se levantaron contra ello técnicos y no técnicos, sabios y gentes vulgares, políticos y economistas. Pocas veces un invento humano halló tan inverosímil contradicción» (p. 48). Víctimas del misoneismo fueron el químico Dumas, por inventar y aplicar el gas del alumbrado; Thompson, al defender la posibilidad del cable submarido; Ferrán, con su famosa vacuna del cólera y las mutaciones del *bacillus* de la tuberculosis... «A montones vendrían hechos análogos» (p. 49-51). Se destacan por lo recientes el *estereóscopo* y el *fonógrafo*. Cuando se presentó éste en la Academia de Ciencias de París y se oyó que recitaba frases, se levantó furioso un académico, viejo y listo, M. Bouillard, y cogiendo por el cuello al representante de Edison, M. du Momel, dijo chillando: «¡Miserable, no queremos ser engañados por un ventrílocuo!» (p. 53). ¿Cómo olvidar entre nosotros las grandes tristezas y las grandes injusticias que se cometieron con Peral?

Entre los factores del misoneismo se cuentan los siguientes: la envidia, el espíritu de clase, el amor propio, la pereza, la inercia mental, las creencias viejas, la desconfianza, las ideas preconcebidas, el orgullo, la fuerza de la costumbre, los intereses creados y el deslumbramiento que produce la verdad inesperadamente aparecida (p. 57, 58, 59).

Hoy la ciencia presenta grandes interrogaciones. El misoneismo recibe con airadas protestas las audacias de la crítica científica y del cálculo matemático. El misoneista «niega antes de ver, sigue negando después de haber visto y ataca al que lo vió primero que él. A esa clase de excépticos hay que borrarles de la lista de los hombres discretos» (p. 60). Al misoneismo se le vence más

fácilmente cuando se puede ofrecer una prueba sensible de los descubrimientos: cuando es cuestión de grandes cálculos o difíciles experiencias, «cuando hay que recorrer un camino largo», entonces o falta competencia o serenidad o paciencia, y se apela a esa negación irónica que es signo de evidente incapacidad, o de aquel espíritu que retrataba Edgar Poe en estas palabras: «Atacar a los hombres de talento es el mejor medio que tienen los tontos para adquirir notoriedad. El escorpión nunca hubiera llegado a ser un signo del Zodiaco si no hubiera mordido en un talón a Hércules» (p. 64).

No sacamos consecuencias con respecto a ciertas intervenciones de reflexoterapia que se agitan por ahora en la Prensa, en cuyo palenque ha intervenido el Sr. Conde de Gimeno, recordando esta doctrina del misoneismo. Solamente queremos decir dos palabras de alguna posible aplicación: No rechacemos jamás doctrina ninguna *sólo porque* nos parezca nueva al ser desconocida por nosotros; ni creamos por ello que es falsa. La hemos de recibir con tanta mayor delicadeza cuanto nos parezca más opuesta a lo que hemos oído o llevamos estereotipado. (¡Cuántas veces parece nuestra cabeza una caja de discos de gramófono!) Después que estudiemos con serena luz el fondo de esas doctrinas, seamos muy prudentes en juzgarlas, singularmente cuando tienen bien puesto su certificado de origen, y ofrece garantías. Y recíprocamente, si queremos apartarnos del hilo de la gente, y nos parece que se interpreta mal una doctrina y que es necesario corregir algunas proposiciones que se dan por tradicionales y evidentes porque nos llegamos a persuadir de que ni son tan tradicionales ni tan evidentes, entonces debemos preparar nuestra cabeza porque no faltarán golpes que empezando por la frente irán llegando al corazón.

FR. LUIS URBANO, O. P.

Valencia, Real Convento de Predicadores, 17 Agosto 1929.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

Tenemos ya sobre el tapete de la discusión pública (la parlamentaria vendrá después) el *Anteproyecto de Constitución de la Monarquía Española,* redactado por la *Sección Primera* («Leyes Constituyentes») de la *Asamblea Nacional,* y leído en ésta en los últimos plenos, así como las leyes orgánicas del *Consejo del Reino,* de las *Cortes,* del *Poder ejecutivo,* del *Poder judicial* y de *Orden público* que le sirven de complemento.

La Constitución política de una nación es algo importantísimo en la misma, que debe merecer la atención de todos, porque es como la tabla de los derechos y deberes dentro de los cuales han de moverse los ciudadanos y los Gobiernos en sus mutuas y complejísimas relaciones en la consecución del bien público y común. En ella han de consignarse las normas fundamentales de la convivencia colectiva, y ha de resolverse, de una o de otra manera, el eterno problema y el perdurable conflicto entre los individuos o los súbditos y la Autoridad, y aun entre los mismos ciudadanos, a fin de que la vida se desenvuelva y perfeccione sin anulamientos y atropellos recíprocos.

No es lo mismo Constitución política que «leyes civiles». Sin éstas no ha existido ni puede subsistir ningún pueblo civilizado; sin Constitución política, como hoy la entendemos, han existido, mal que bien, casi todos los países antes de la Revolución francesa y del advenimiento del Liberalismo político.

En España hemos tenido leyes e instituciones magníficas, algunas maravillosas, envidia de los extraños. Pero quien quiera que se dé un vistazo, simplemente, por la *Novísima Recopilación,* vigente hasta las *Cortes y Constitución de Cádiz* (1812), podrá observar en tan extensos y pesados volúmenes, un tal conglomerado de leyes, preceptos y disposiciones reglamentarias, una tal confusión de derechos y deberes políticos, un tan gran predominio de la Autoridad real y una tan gran ausencia de los elementos individuales y orgánicos de la nación en la gestión de los intereses públicos, culminación de los privados y garantía de ellos, que hacía ineludible y urgentísima una total revisión legislativa (al igual que la Iglesia refundió y simplificó toda la legislación suya en el novísimo *Código canónico,* en el cual hasta se suprime aquella invocación preliminar con que empezaban las colecciones anteriores) en la que se deslindase bien lo substancial y más permanente de los preceptos legales, de

lo adjetivo y más variable de los mismos, se fijasen bien los *derechos individuales,* en cierto modo intangibles ante el Poder público (Autoridad real), se determinase la manera de constituirse éste con el señalamiento preciso de sus soberanas atribuciones y la forma en que, llegado el caso, hubieran de hacerse nuevas revisiones para evitar estancamientos legales o bruscos cambios revolucionarios. Aun más que ante la lectura imparcial y serena de la *Novísima Recopilación,* aparecía inaplazable la reforma legal ante los hechos desarrollados en las postrimerías del siglo XVIII y comienzos del XIX: encarcelamientos, destierros, confiscaciones a granel (recordemos la odisea de Jovellanos, el hombre público más ilustre de aquella época), en que no aparece valladar alguno legal que defienda la seguridad personal, del domicilio y de la propiedad (recuérdese también la expulsión de los Jesuítas), los tratados vergonzosos, como el de Bayona, en que la nación aparece como una *finca* de la cual puede disponer libremente su propietario, sin tener en cuenta la voluntad y los intereses de millones de españoles.

Ante esos hechos, digo, sumariamente indicados, y otros similares, que pueden reproducirse en todos los tiempos, es evidente la necesidad de una Constitución política, que, en la medida de lo humanamente posible, impida o dificulte semejantes desórdenes y atropellos jurídicos. Una ley objetiva que obligue al rey lo mismo que a la nación, y haga efectivo el aforismo de que *la nación no es para el rey* (o el Poder público), *sino el rey para la nación.*

La Constitución de Cádiz es la primera de la serie que hemos tenido en España, y fué también la primera que salió, limpia de sangre y de desorden, de aquella Revolución francesa en que tantos crímenes se cometieron de toda índole. Y se preparó y sancionó en unos días, cuando la invasión napoleónica, en que ser *afrancesado* era un delito, por donde puede conjeturarse que en aquella obra no hubo una servil imitación de lo que aparecía manchado con tanto cieno y aplastado por la bota del capitán del siglo, convertido ya en emperador, árbitro de Europa.

La Constitución española, desde el punto de vista puramente político, y haciendo total abstracción de las *intenciones,* ideas y actos contrarios a la Religión católica que inspiraron, envolvieron o acompañaron a aquel código fundamental, fué tipo y modelo para otras varias Constituciones europeas. No sé si esto puede ser motivo de orgullo y satisfacción para nosotros, pero sí para sospechar que en aquella Constitución de Cádiz había grandes aciertos.

Sin duda que su implantación, su abolición, su restauración y sus sucesivas y más o menos fundamentales modificaciones hasta el año 76, costaron sangre, *pronunciamientos,* guerras civiles y revoluciones; pero parece que la responsabilidad hay que repartirla equitativamente entre los partidarios del Absolutismo real y del Constitucionalismo parlamentario.

Después de más de un siglo de dolorosa historia y de fecundísimas experiencias políticas, un juicio imparcial y sereno, libre de prejuicios y apasionamientos partidistas, para lo que hoy es tan propicio, gracias a Dios, el ambiente de España, obliga a declarar que ni el Absolutismo realista, ni el Parlamentarismo sin freno ni cortapisas pueden encauzar y gobernar las grandes colectividades del día. Nadie trata hoy de defender o aspira a implantar el antiguo Absolutismo realista tan ardorosamente propugnado; son muchísimos los que

recusan el Parlamentarismo tal como se ha venido definiendo y practicando hasta el 13 de Septiembre de 1923; hay unanimidad en afirmar la necesidad de una Constitución política, en que el Poder público (la Soberanía nacional) no esté monopolizado por una persona o un grupo o una sola clase sin las suficientes garantías jurídicas de que ha de representar y gestionar los intereses morales y materiales del Estado y de la sociedad, sino que esta suprema aspiración ciudadana se halle perennemente recogida y hecha carne en la división y combinación ponderada de Poderes en que ha de estructurarse la Soberanía nacional.

¿Cómo ha de verificarse y cuajar esta estructuración que evite aquellos dos extremos? Este es el problema constitucional.

No es poco haber llegado a la casi unanimidad en la afirmación de aquellos tres postulados. Idealicemos. El mejor régimen político sería aquel, sin duda, en que cada cual se bastase a sí mismo en todos los órdenes, siendo la sociedad humana una bella y dilatada amistad tolstoyana. El Anarquismo de la idea y del hecho en más de un siglo de *heróico apostolado* (!) ha demostrado la imposilibidad absoluta de ese ensueño. Descendamos un poco más. De existir una Autoridad normativa y coactiva, el mejor régimen político sería aquel en que *una sola persona,* omnisciente, omnipotente e infinitamente buena y justiciera, concentrase en sí toda la Autoridad para actuarla sin tropiezos y hacer la felicidad pública como por arte de encantamiento. Pónganse aquí todas las maravillosas disquisiciones, ponderaciones y apologías del Monarquismo, más o menos teocrático, y confrontémoslas con las lecciones clamorosas de la Historia... y hallaremos demasiado confirmada aquella sentencia de la eterna Sabiduría: *maledictus homo qui confidit in homine.* El hombre, *un hombre,* es muy poca cosa en realidad; su *psiquismo* está expuesto normalmente a las influencias perturbadoras más insignificantes, a las sugestiones más depravadas y dispares, a los eclipses más inoportunos. Por eso el hombre es esencialmente *social,* necesita, le es imprescindible la *cooperación* de los demás; el hombre se completa con las actividades creadoras y ponderadoras de sus semejantes.

Pues si para las actividades y menesteres ordinarios de la vida necesita el hombre la colaboración directa o indirecta de los demás, para la función más delicada, compleja y trascendental de la sociedad, cual es el ejercicio del Poder público, ¿cuánto más necesitará el *hombre,* el Jefe del Estado, de la cooperación permamente de *los hombres más selectos* de la nación?

He aquí la razón de ser, incontrovertible, de las Constituciones fundamentalmente *democráticas,* populares, asentadas sobre la base de la *Soberanía nacional* y del principio de la *división y coordinación de Poderes* (legislativo, ejecutivo, judicial y armónico), en las que sus ocupantes habrán de completarse, controlarse y superarse mútuamente para una acción común, lo más impersonal posible, de Gobierno.

El genio de Sto. Tomás nos advierte en la *Summa* que «la mejor forma de gobierno es aquella en que *todos* participan de él de alguna manera». Es decir, «aquella en que *uno,* investido del poder soberano, preside, y debajo de él otros participen de esa misma soberanía, la cual, sin embargo, pertenece a todos, por cuanto de entre todos pueden ser elegidos y son elegidos por

todos». (1). Esto dice expresamente Sto. Tomás y creemos que no deja nada que añadir desde el punto de vista más radical y avanzado. Para la verdad no hay izquierdas ni derechas, sobre todo en política.

Los desórdenes o entorpecimientos políticos suelen dimanar del predominio abusivo de alguno de esos Poderes sobre los demás.

Se explica que, ante el predominio abusivo del Poder ejecutivo y armónico de los monarcas absolutistas de los siglos anteriores, el Liberalismo parlamentario del siglo XIX haya pasado la raya del desquite, dando al Poder legislativo una exagerada y recelosa y hasta agresiva soberanía sobre todos los otros Poderes constitucionales. De aquí la crisis evidente y palmaria en que ha caído el *Parlamentarismo* clásico, no sólo en los países en que se ha implantado la Dictadura, que no son pocos, sino en aquellos otros en que aún sigue en vigor el Parlamento, pues salta a la vista que el excesivo e inevitable número de *partidos* políticos, inherentes al sistema, hace imposible toda obra fecunda de Gobierno.

Asistimos, pues, al alumbramiento de una tendencia universal y vigorosa hacia el robustecimiento de la Autoridad, del Poder ejecutivo, contra las exageraciones, o más bien, imprecisiones y vaguedades democráticas y parlamentarias.

Tales son las características de la nueva Constitución política de España, que va a someterse al dictamen de la Asamblea Nacional en los próximos plenos.

Nos atrevemos a decir que, así como la Constitución de Cádiz fué el principio y el punto de partida para otras varias Constituciones europeas, sin duda por su carácter ingénua y firmemente democrático, así el proyecto de ahora habrá de ser tipo y modelo para las naciones que hayan de cambiar de ruta, a no ser que quieran o se vean forzadas a emprender el camino de Moscú. Incluso el nuevo proyecto es, en parte, una vuelta al código de Cádiz, al menos por lo que se refiere a la Cámara única y al Consejo del Reino, similar del Consejo de Estado creado por los legisladores gaditanos.

LAS DISCUSIONES PÚBLICAS El Gobierno de la Dictadura, con un gran sentido comprensivo, generoso y acogedor, dictó dos disposiciones apenas se hizo público el Anteproyecto de Constitución y leyes complementarias. La una, abriendo la mano de la previa censura para la Prensa a fin de que ésta pudiera discutir ampliamente, pero desde el punto de vista puramente *doctrinal* los antedichos proyectos, sirviendo de tribuna a

---

(1) «Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno in quantum unus praeest, ex aristocratia, in quantum multi principantes secundum virtutem, et ex democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus eligi possunt principes et ad populum pertinet electio principum» (Sum. Theol. I-II, q. CV, a. I. c.)

toda la nación, la otra, mucho más importante, como que fué objeto de un decreto-ley (29 de julio), *ampliando los puestos de la Asamblea Nacional* y convocando a ella a todos los expresidentes de Gobierno y de las Cámaras del pasado régimen y del Consejo de Estado, como por derecho propio, y por elección corporativa, a varios representantes de las Academias, Colegios de Doctores y Abogados de Madrid y Barcelona, y de las principales Organizaciones obreras, incluso las socialistas, hasta el número total de 41.

La Prensa abundó en manifestaciones y juicios de personalidades y entidades sobre los nuevos proyectos. A decir verdad, las críticas adversas parecen dominar sobre las conformistas y elogiosas. Cierto que no hemos visto estudios serenos y profundos sobre la obra de la Sección primera de la Asamblea Nacional; todo ha sido ligero y epidérmico, y nada se nos ha enseñado de nuevo sobre lo ya repetidas veces manifestado en años anteriores y siempre que se ha agitado el tema de *cuál debiera ser la política futura*.

Como entonces, y cual si no hubiera pasado nada en el interior de la vida nacional y aún internacional, los políticos actuantes antes del 13 de septiembre del año 23, se mantienen, invariables, en las mismas posiciones.

Los socialistas rechazan *a priori* toda Constitución que no incluya los postulados fundamentales de su escuela y partido, el principal de los cuales es la total abolición de la propiedad privada y la completa *socialización* de las fuentes de producción y medios de cambio; los republicanos, toda ley política que no acepte la forma republicana de Gobierno; los liberales clásicos, que han vivido y participado en el pasado régimen, por una ley biológica que propende a venerar con una cierta y disculpable emoción arqueológica los objetos con que se compartió la vida en exaltación, no conciben otro régimen que el de las Cortes anteriores de sufragio universal, ni otra Constitución que la del año 76, con ciertas modificaciones que no precisan ni garantizan, para evitar los desmanes antiguos que, por cierto pudor, no pueden menos de reconocer y condenar.

En cuanto a la gente nueva y de nuevo pensar, si bien es cierto que no faltan mentalidades que se pronuncian en favor de las proyectadas innovaciones, en general se limitan a secundar la obra del Gobierno y a disfrutar, complacidos, de la pública prosperidad, que es innegable, y es lo que da alientos a los actuales gobernantes para proseguir, imperturbables, en el camino trazado. En resumidas cuentas, la *acción* dictatorial, más o menos asistida del Gobierno, será la que decida y encauce el pensamiento político y las nuevas costumbres de la nación, aunque no falten nuevos intentos de algaradas, cuyos resultados sólo sabe Dios.

Respecto al sector de todos los políticos y publicistas de la oposición, el doctor Marañón, hombre que disfruta de prestigio lo mismo en el campo de medicina, que en el de la política y de las letras (es también de los que se dedican ahora al cultivo de la llamada *literatura sexual),* ha lanzado un breve y substancioso artículo en la revista *Atlántico,* titulado *El único camino,* que ha causado un poco de desconcierto en aquellas filas.

En efecto, el doctor Marañón había dicho en un comunicado anterior que «ser hoy sólo republicano es como no ser nada», sentencia que disgustó profundamente a *El Sol* y no digamos a la gente republicana. En este último artícu-

lo extiende la papeleta de la *inanidad* a todos los sectores que se denominan liberales y de izquierda.

«Los partidos de la izquierda, dice el doctor, no se apoyan en realidades concretas y ávidas de persistir—el capital, las instituciones, etc.—sino en un ideal: en el afán de acercar el estado presente de la sociedad al camino de perfección, tan remoto todavía. Este ideal puede ser decididamente revolucionario o hacerse compatible con la estructura actual del Estado. En uno y otro caso, supone una educación política o un instinto político, de los que carecemos los españoles colectivamente. Por ello no ha habido entre nosotros sino ficciones de partidos de izquierda, aun cuando haya habido muchos hombres dotados de este espíritu, a veces con un grupo de adeptos a su alrededor».

«Los llamados partidos liberales del antiguo régimen no eran, desde este punto de vista, nada». «El partido republicano, que representó momentáneamente en otro tiempo una fuerza de avance, acabó por incorporarse a la inercia del liberalismo».

Coinciden estas severas y exactas afirmaciones con las que repetidamente hemos venido expresando en estas crónicas: que las *formas* puramente políticas de Gobierno son indiferentes, que el *Liberalismo* está agotado («digerido», ha dicho el Sr. Marañón) y que ya no hay ni puede haber *emoción liberal* en España.

A la política nueva hay que darle un *contenido,* y éste es el contenido *social,* el problema económico-social.

También lo insinúa el Sr. Marañón en estas palabras que encierran, por otro lado, imperdonables inexactitudes:

«La única agrupación, dice, verdaderamente progresiva en el orden político de nuestro país era el Socialismo, al que, dígase lo que se quiera, debe el proletariado español casi todas las ventajas de que hoy disfruta con relación al proletariado de hace cincuenta años, y que ideológicamente, con todos los defectos locales que quieran ponérsele, ha sido el único partido de izquierda español dotado de un sentido universal».

Este contenido social, este criterio social (que no es lo mismo que «socialista») que hoy se impone a los espíritus en la visión y comprensión de los problemas de la vida pública, es lo que ha dado muerte al liberalismo y a los partidos propiamente liberales y ha hecho inservibles las leyes e instituciones que crearon inspiradas en ese sistema. Y, por lo que leemos estos días, es también lo que ha vuelto a dividir y triturar al republicanismo español. Ahora sabemos, en efecto, que por el año 1926 se constituyó la *Alianza Republicana* con todos los antiguos grupos dispersos. Y cuando, para volver a actuar en la medida de lo permitido, celebran sus primeras asambleas, surgen todas las antiguas divisiones y algunas más, motivadas por esos dos grandes problemas agudizados en los momentos en que advino la Dictadura: el ya indicado problema social y el relativo a la *unidad o disgregación,* más o menos radical, del Estado español.

El último de esos problemas, separó de la *Alianza republicana* a los *federales*, que, al parecer, acaudilla el Sr. Ayuso (1), quien pretende monopolizar el más extremo radicalismo.

---

(1) En cuanto al problema de la *unidad o federalismo o regionalismo* del Estado es-

Pero el problema económico-social, el problema, en resumidas cuentas, de la propiedad, divide aún más profundamente a todos los sectores de las llamadas izquierdas. Llamándose todos izquierdistas y radicales, a porfía, a estilo francés, se acobardan ante el extremismo antipropietario del Partido Socialista, y al lado y enfrente de éste, aparece, de fecha un poco lejana, el conato de *Laborismo* de Eduardo Barriobero; el flamante *Partido Radical-Socialista* que acaudilla Marcelino Domingo y aun el *matiz* especial que apunta en cierta disyuntiva del Dr. Marañón por estas palabras:

«El liberalismo es, pues, una realidad ya digerida por los espíritus. El republicanismo, un accidente. Sólo nos queda el Socialismo, como disciplina o como ideología. Ingresar en el partido en marcha. *O tratar de crear, a su margen, ensayos de adaptación más próxima a la realidad española*».

En realidad, es difícil que los elementos intelectuales de izquierda, formados casi todos en la escuela de Giner, abandonen totalmente las ideas propie-

---

pañol, me veo en la necesidad de declarar que lo conceptúo de una importancia grande, pero muy secundaria, ante el problema económico-social, de cuya solución o avance en su camino ha de derivarse la solución de aquél. Esto es cuanto, por ahora, puedo adelantar a ciertas advertencias, y, sobre todo, a las del ilustre publicista y amigo el señor Etayo en unas palabras que me dedica en *La Voz de Navarra* (4 de agosto) que dicen así:

«Tiene este insigne fraile dominico todas mis simpatías. Su auténtico cristianismo, exento de componendas y oropeles mundanos, me ganó, hace mucho tiempo, el corazón. También su sociología que me parece la única verdaderamente católica y de sentido común. Pero... en todas esas excelentes cualidades suyas estriba, sin duda, su juicio favorabilísimo, que me parece injusto, del anteproyecto de Constitución. Acaso ha incurrido—perdóneme la franqueza mi querido amigo—el P. Gafo en una visión unilateral de la cosa juzgada, de uno solo de sus aspectos. Y los tiene múltiples y diversos. Le ha gustado lo referente a política social, que no son más que definiciones y declaraciones de principios, no prescripciones jurídicas, acerca de la materia, declaraciones bellas y modernas y cristianas—¡es verdad!—pero que me parece no que pintan más en una constitución que aquellas otras, de las anteriores, empezando por la de Cádiz, según las cuales los españoles habían de ser «justos y benéficos» y el Estado habría de proteger a la Religión Católica por medio de «leyes sabias y justas». Declaraciones a pesar de las cuales muchos españoles no han sido justos y benéficos y el Estado, en no pocas ocasiones, no ha debido proteger con leyes sabias la Religión cuando la Santa Sede y los Obispos se creyeron muchas veces en el caso de fulminar censuras gravísimas. Pero, esto aparte, lo que sorprende, en persona tan perspicaz y tan íntegramente formada como el P. Gafo, es que, por ejemplo, haya escapado a su comentario y censura *el centralismo y uniformismo* del texto constitucional. Yo quisiera que el P. Gafo, que tan ponderadamente y tan comprensivamente, aunque no es vascongado ni catalán, ha visto y expuesto, en otras ocasiones, *el problema regionalista,* dijera—y lo dijera en el mismo sitio en que ha expuesto su opinión, en «El Debate»—su juicio acerca de otros extremos distintos del social en relación con el repetido anteproyecto. Porque la Constitución de Estado, tan complejo en sus antecedentes, en sus realidades sociales actuales y en su futuro posible como el español, no puede ser juzgada fragmentariamente».

tarias de éste para entregarse al marxismo ortodoxo de los socialistas españoles.

Por su parte, Marcelino Domingo razona así la fundación de su partido:

«Esa simpatía hacia la renovación que representa el Socialismo, en cuanto a la constitución económica de la sociedad, la sentimos nosotros también. Por eso denominamos al naciente partido radicalsocialista; pero de sentir simpatía por el Socialismo a ingresar en el partido socialista hay una gran diferencia. El Socialismo puro, por el que siente simpatía Marañón, no gobierna en los países donde gobiernan los socialistas, que se han convertido en un partido de gobierno de la burguesía, tal vez más liberal y avanzado; pero en ningún país donde los socialistas han llegado al Gobierno han gobernado con arreglo a las normas del Socialismo puro. No es atacar al Socialismo, fuerza simpatizante para nosotros; pero la obra que puede realizar en España la puede realizar un partido radical de la burguesía. En lo que a nuestro país se refiere, creo que constituiría una equivocación irreparable que los intelectuales se incorporasen actualmente al Socialismo. Si en Francia, en Inglaterra y otros países no están los socialistas en condiciones de realizar la obra del Socialismo puro, menos lo están en España, y mucho menos que nunca, hoy».

Entre tanto, la *Alianza Republicana,* que dirige D. Alejando Lerroux, sigue afirmando que esta entidad «es una agrupación de partidos políticos nacionales y entidades constituídas por grupos o fracciones locales, Sociedades de distintas clases y periódicos que, conservando su personalidad, programa y disciplina peculiares, se han federado *para el solo objeto de establecer la República en España*. No constituye ni aspira a constituir un partido único, ni mermará bajo ningún pretexto la autonomía y disciplina interior de sus componentes».

La actitud intelectual de los grupos «liberales» la describe sangrientamente y con bastante exactitud el veterano periodista republicano, antiguo director de *El País,* Roberto Castrovido, en un artículo publicado en *El Noroeste,* de Gijón, por estas palabras:

«Son los liberales, desde 1835, amos y señores de todo: de la riqueza, de la tierra, de la Banca, de los ferrocarriles, de las flotas, de los inmuebles, de los sueldos del Estado y del Poder: milicia, administración, judicatura.

»Las derechas no poseen nada y lo tienen todo. ¿Por qué se da esta paradoja? Por *la traición de los liberales,* porque el miedo a que los *desamortice* la revolución social, como ellos desamortizaron a la Iglesia, al rey y a la nobleza, les hace retroceder asustados y cobijarse temblorosos a la sombra de la Iglesia y dar a las derechas la fuerza y la riqueza que abandona la clase media».

Este es el panorama, un tanto divertido, que nos ofrece *la oposición* a la Dictadura y a su obra de gobierno, y que nos da idea de lo que serían unas *elecciones generales y unas Cortes* a la antigua usanza, bajo la sombra de la Constitución del 76 o teniendo en perspectiva la que cada una de las mencionadas agrupaciones políticas lleva en la mente para implantarla a fuerza de discursos o de otros argumentos más contundentes.

Y prueba de que aún se fía más en este último sistema de persuasión que en el primero, dado el régimen transitorio de previa censura que se ha de se-

guir practicando para la Prensa y las sesiones de la Asamblea Nacional, la tenemos en que los antiguos Presidentes del Consejo de Ministros y de las Cámaras parece que recusan la invitación a concurrir a ella para discutir el nuevo Proyecto Constitucional. La misma actitud abstencionista han adoptado las organizaciones socialistas de la *Unión General de Trabajadores,* por su resolución del 12 de agosto, resolución que sorprendió a muchos, empezando por el propio Jefe del Gobierno. Es muy significativo que el Presidente del Partido Socialista y de la U. G. de T., D. Julián Besteiro, votase en contra de la mayoría de sus compañeros de Comité, y más significativo aún que razonase en la Prensa, con argumentos que desde el punto de vista obrerista no tienen vuelta de hoja, el motivo de su disparidad de criterio. El confusionismo socialista sigue en auge, y de él pueden y deben aprovecharse las organizaciones obreristas apolíticas y puramente profesionales y económicas, como son los *Sindicatos Libres.* La opinión pública sensata tiene indicado el camino para actuar del modo más congruente y eficaz, una vez aceptada con lealtad la *Organización Corporativa Nacional* como medio práctico para resolver en justicia el problema social y de la propiedad sin violencias, radicalismos y utopismos.

En estos trances, y cuando la vida nacional por su renacimiento de las potencialidades económicas se desborda y estructura en este sentido, fuera de las concepciones ideológicas que quedan reseñadas, la Dictadura, antes de terminar su mandato, debía recoger, y ha procurado hacerlo, esas nuevas modalidades de su vida en una nueva Constitución política y social, más o menos perfecta, que, por eso se va a discutir y someter a crítica levantada y objetiva en las próximas sesiones de la Asamblea Nacional.

La nueva Constitución. Para todos aquellos que tienen ya una concepción cerrada y remachada por el martillo de la rutina en el pensar y en el obrar sobre la organización del Poder público, esto es, para los partidos y partidarios que quedan a grandes rasgos descritos, el nuevo proyecto constitucional tiene que ser forzosamente inadmisible; porque ni es liberal, ni republicano, ni socialista, ni tampoco absolutista. Aspira a ser, y lo es, en cuanto cabe, una Constitución realista, es decir, reflejo de la *realidad experimentada,* cuyos vicios y desórdenes unánimemente reconocidos y detestados quiere subsanar, y de la realidad actualmente vivida cuyos progresos y novedades substanciales no podían estar presentes a los legisladores de hace más de medio siglo, y por lo tanto no pueden aparecer reconocidas y legisladas en la Constitución de 1876, que muchos pretenden continúe en su vigencia. Dicen éstos que la Constitución del 76 es lo suficientemente *elástica* y liberal que todo puede caber dentro de ella. Sí, como en los espacios vacíos todo cabe. Precisamente por esa gran vaciedad que atesora, han cabido en ella tantos desórdenes e injusticias y tanto estancamiento de la vida nacional.

Quien pretenda conocer a través de esa Constitución del 76 la nación española, las características y las palpitaciones de su vida en una determinada orientación como proceden los seres racionales, se llamará a engaño. Es un armazón en el que sólo aparecen reconocidas y diseñadas las Corporaciones

políticas y administrativas: la Monarquía, las Cortes, el Ejército, las Diputaciones provinciales y los Ayuntamientos. ¿Qué hay, qué debe haber dentro de todo esto, que sirva de norma y de guía al Poder público y a los mismos ciudadanos, para evitar la arbitrariedad? Ni la misma nación, ni la familia, ni la propiedad, ni el trabajo, ni las fuerzas vivas de las Corporaciones profesionales en que la vida social se expande y naturalmente se organiza, aparecen reconocidas, definidas y articuladas para recoger sus postulados legítimos. No hay que extrañar que en esos vacíos abismales se hundiese y enfermase la vida nacional en una serie de interiores usurpaciones y corruptelas a beneficio de los más fuertes o más hábiles en las prestidigitaciones parlamentarias.

No nos permite la índole de estas crónicas descender a detalles sobre el articulado del nuevo proyecto de Constitución. Casi todos los periódicos diarios lo han publicado íntegro, y cuando venga la discusión de más altura en la Asamblea Nacional será ocasión de fijarnos en aquellos puntos culminantes en que se detenga la crítica sensata.

Destacaremos, sin embargo, aquellos principios fundamentales que ofrecen alguna novedad y están ausentes en la antigua Constitución, estableciendo entre ellos una cierta unidad dialéctica que les da realce y fuerza muy respetable.

La Constitución del 76 empieza definiendo a «los españoles y sus derechos», olvidándose de definir a «España», la nación y el Estado españoles, la Patria, en una palabra, dentro de la cual nacen con derechos y deberes solidarios los españoles.

Para ir al Internacionalismo leal y sincero de la *Sociedad de Naciones* es preciso definir y robustecer de antemano la Nación una e indivisa (Art. 1).

Para robustecer la Nación sobre la base de una vida austera, limpia de degeneraciones que la envilecen, es preciso reconocer y tutelar la familia (Artículo 24).

Para defender e incrementar la familia es preciso e indispensable reconocer el *derecho de propiedad,* y en el derecho de propiedad su *función social* y sus *límites,* que permitan la constitución de los *patrimonios familiares inconfiscables* (Arts. 25 y 28).

Para este mismo objeto y para evitar el cáncer del *pauperismo* (cuestión social) y de la *pública inmoralidad,* convertida en institución, es preciso reconocer la relevante personalidad del *trabajo* y sus derechos sagrados e imprescriptibles, sin sombra de esclavitud, y sin el marchamo degradante de la *mercancía* que se cotiza hoy, de hecho, a la alza y a la baja en la plaza pública (Arts. 28 y 79).

Para que los derechos y deberes del trabajo, de la propiedad y de todas las profesiones en que el uno y la otra se combinan y relacionan, sean oídos y estén suficientemente asegurados y progresivamente mejorados, es indispensable el reconocimiento no sólo del derecho sino del deber de la Asociación profesional, culminando en la *Representación Corporativa* y ahuyentado el peligro de posibles usurpaciones o suplantaciones como antes sucedía en el maremagnum del sufragio universal inorgánico (Art. 58).

Este *Derecho Corporativo* que ahora nace y ha de modificar profundamente el derecho y el deber de la Asociación profesional, es el que ha de dar forma y vida y eficacia al principio de la *soberanía nacional,* al verdadero y puro

sufragio universal y a la verdadera *democracia* a través de todas las grandes Corporaciones profesionales, en que, a base de intereses vitales y de estructuraciones racionales de todas las formas de trabajo, se seleccionen las mejores capacidades morales y técnicas que han de integrar los organismos dirigentes del Estado.

Ha de contribuir a esta *selección* y permanencia de las mejores capacidades en las funciones de Gobierno, la separación que establecen los Arts. 66 y 67 entre las Cortes y el Poder ejecutivo (Gobierno), para evitar el carácter espectacular y melodramático del antiguo Parlamento y de la vieja política (subir y derribar Ministerios), que tantas analogías presentaba con nuestras fiestas *taurinas* y *futbolísticas,* y era la causa principal de los vicios y descrédito del antiguo régimen.

No se suprime la fiscalización del Gobierno, como se propala; se depura de todo movimiento pasional por las denuncias razonadas ante el Consejo del Reino, al cual, como acontecía con el *Justicia de Aragón,* queda, por varios conceptos sujeto el mismo Jefe del Estado, en evitación de todo pretendido absolutismo personal. Peor era aquel absolutismo embarullado e insolvente del viejo Parlamento.

Por encima de esas sutilezas cabalísticas acerca de una *soberanía nacional,* anónima y difusa, que se arrogaban las antiguas Cortes parlamentarias, en competencia con no sé qué soñado absolutismo amenazante fuera de ellas, hay que colocar la suprema soberanía del Estado, en su esfera, con el conjunto de sus organismos debidamente *corporatizados,* pues a él tienen acceso todas las capacidades, perfectamente jerarquizadas y seleccionadas: la magistratura, la intelectualidad docente, la agricultura, la industria, el comercio, la nación entera en funciones de vida.

Un pueblo anónimo, una masa amorfa, que no se incardina y organiza en una función social y en nombre de ella habla, no merece ser escuchado, no puede invocar la soberanía; una *opinión* que no sale de una personalidad jurídica, determinada y solvente, que es simple ruido de calle o humorada de hojas volanderas, respaldadas por fuertes y turbias empresas financieras, que también se esconden en el anónimo... tampoco merece ser respetada, ni tampoco puede ser fuente de soberanía y, menos aún, la bacanal de unas *elecciones generales* antiguo régimen, que tantos invocan como condición previa y esencial para formular una nueva Constitución legítima.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, agosto de 1929.

MÉXICO

I

SOLUCIÓN DEL CONFLICTO RELIGIOSO?—Aun pasado el clamoreo de los primeros entusiasmos de los católicos mexicanos, y probados ya los primeros desengaños del llamado «Arreglo del conflicto religioso», es cosa difícil y delicada dar a nuestros lectores una apreciación justa de los últimos acontecimientos.

Los Sres. Obispos mexicanos (después de ponerse al habla con la Santa Sede) han tratado con el Gobierno de Portes Gil y se han avenido a un arreglo provisional: Se han restablecido los cultos religiosos, los beligerantes católicos han depuesto las armas, y la paz material está restablecida. Estos son los hechos.

Preparación para llegar a este resultado han sido las manifestaciones públicas de algunos Sres. Obispos, aprovechando circunstancias más o menos favorables. El Ilmo. Sr. Díaz (Obispo, entonces, de Tabasco) hizo públicas algunas declaraciones de asentimiento y hasta de caluroso elogio a ciertas ideas vertidas por elementos oficiales del Gobierno de Calles, en la última temporada de dicho Gobierno.

El Ilmo. Sr. Ruiz y Flores, Arzobispo de Morelia, recogió la declaración de Portes Gil (Presidente provisional), que afirmaba no poder atribuirse a los católicos la última revolución capitaneada por el general Escobar. El Sr. Ruiz y Flores expresaba el deseo del Clero católico mexicano de colaborar, en amistosa concordia con el Gobierno, en la obra común de restaurar la paz y crear el soñado bienestar del pueblo mexicano.

El Ilmo. Sr. Guízar Valencia, Obispo de Chihuahua, expidió un mensaje de calurosa felicitación al mismo Presidente por haber salido ileso del atentado dinamitero, sufrido por el tren presidencial al recorrer la zona en que militaban los católicos levantados en armas. Y no han faltado Sres. Obispos mexicanos que públicamente condenaron este episodio de la revolución sostenida por los católicos; con lo cual bien parecía desaprobarse la revolución mencionada.

A las manifestaciones del Sr. Ruiz Flores contestaba el Presidente con una especie de invitación, dirigida a los Sres. Obispos, de que *acatasen las leyes establecidas* y serían bien recibidos sus servicios y su colaboración.

Fracasada la revolución última (la de Escobar, Caraveo y compañeros), celebran los Sres. Obispos mexicanos una magna reunión en San Antonio (Texas), donde han debido cambiar impresiones sobre la situación religiosa de su patria.

Desde aquí partía para México el Ilmo. Sr. Guízar, dando una prueba de confianza al Gobierno de Portes Gil; sin vacilar, dió su dirección a la Secretaría de Gobernación, y aconsejó a todos sus sacerdotes (los de la Diócesis de Chihuahua) hicieran lo mismo y abandonasen el lugar de su destierro volviendo inmediatamente a sus casas parroquiales.

Sale este Sr. Obispo para Roma a conferenciar con la Santa Sede; a su vuelta, entran en la República los Ilmos. Sres. Leopoldo Ruiz y Flores y Pascual Díaz, y se dirigen sin tardanza al palacio de Chapultepec. Fué llamado, al mismo palacio, el expresidente Plutarco Elías Calles, y comienzan las conferencias.

II

«Nuestra primera palabra al iniciar las pláticas con el Sr. Presidente—dice el Ilmo. Sr. Ruiz y Flores—después de agradecerle su buena disposición públicamente manifestada en sus declaraciones del 2 de mayo de este año, fué la

de indicarle cuánto hubiéramos deseado que las Cámaras de la Unión, partiendo de la base de una amistosa separación entre la Iglesia y el Estado, hubieran aprobado las peticiones de los católicos para llegar a una resolución definitiva del problema religioso; porque de esta manera, recobrando la Iglesia su personalidad jurídica, con sus derechos y libertades de asociación, de culto, de enseñanza, de sacramentos y de propiedad necesaria para su funcionamiento social, se remediarían eficazmente los males que deploramos, y sentiría la Patria las bendiciones de la sincera concordia entre el pueblo católico y el Gobierno».

«No habiendo sido posible esta solución antes de la reanudación de los cultos, en vista del tiempo que aquélla requería, de la exaltación de pasiones no calmadas del todo y otras dificultades, creímos llegado el caso previsto en las instrucciones del Sumo Pontífice, de buscar un arreglo que, permitiendo a los fieles de la Iglesia profesar su creencia religiosa y practicar lícitamente nuestro culto católico, remediara los males que la suspensión de éste ha acarreado y los mayores que acarrearía hasta en las costumbres y moral pública».

«Careciendo la Iglesia en México de personalidad jurídica y, por tanto, de los derechos que de ella emanan, no le quedaba sino aceptar un reconocimiento oficial de su existencia de hecho, y de la indispensable libertad para su vida social. Y esto se ha conseguido en tales términos que ha venido a salvar los principios y a permitir la reanudación de los cultos».

«El Sumo Pontífice, perfectamente informado de la diversidad de opiniones para resolver el asunto que nos ocupa, ha aprobado el arreglo acordado en nuestras conferencias con el Sr. Presidente; y, por lo mismo, deben desechar toda desconfianza aun los más timoratos. Los Prelados y sacerdotes vamos, por convicción y disciplina, en todo acuerdo con el Sumo Pontífice; justo es, por tanto, que todo sincero católico acepte de corazón lo acordado».

«El Gobierno, por su parte, ha dado pruebas de muy sincera y buena voluntad para llegar a este arreglo, lo que a no dudarlo es la mejor garantía de que se ha iniciado una era de conciliación que nos llevará, con la ayuda de Dios, a la paz verdadera con tal que sea sincera nuestra cooperación».

«Este arreglo no está en contradicción con lo que en materia dogmática han dicho y enseñado el Papa y el Episcopado mexicano: no significa sino la aceptación de las consecuencias de un hecho aconsejadas por los principios de la moral cristiana, y más cuando las leyes, según la declaración del Sr. Presidente, no se han de entender y aplicar o interpretar dentro de un espíritu de apasionamiento y sectarismo, sino por el contrario, dentro de un espíritu compatible con la existencia de hecho y libertad de la vida de la Iglesia».

«Queda a los Prelados, sacerdotes y fieles expedito el derecho oficialmente reconocido en las declaraciones presidenciales, de pedir, sin la necesidad de formar ningún partido político, las reformas de la ley en el sentido de las peticiones presentadas anteriormente a las Cámaras».

«La solución definitiva se conseguirá sin duda alguna, pero sin apresuramientos indebidos, porque los males de un siglo no se han de curar en un día; sin apasionamientos que agrien los ánimos, porque ha de ser fruto de acercamiento y de concordia; sin radicalismos que no son de la época, y sobre todo se conseguirá de Dios, Arbitro de las naciones y Señor de las voluntades, y

por medio de la acción católica que el Papa ha promovido con tanto celo desde el principio de su pontificado».

«Sinceramente pedimos que nadie tache a la Iglesia de mezclarse indebidamente en política por las gestiones indispensables de la misma para conseguir la solución definitiva que todos anhelamos; pues repetiremos lo que tantas veces hemos dicho: no es el ánimo de la Iglesia poner ni quitar Gobiernos, ni declararse en favor de ningún candidato político, sino más bien el de robustecer el principio de autoridad y aceptar de grado la libertad que necesita de manos de cualquier Gobierno».

«Hemos ofrecido cooperar con el Gobierno con todo nuestro esfuerzo justo y moral, encaminado al bienestar y mejoramiento del pueblo; para probarlo en la práctica cuidarán los sacerdotes y fieles de atender con docilidad, empeño y abnegación las instrucciones que para tan saludable fin dicte el Episcopado.—Leopoldo Ruíz, Arzobispo de Morelia, Delegado Apostólico».

Por su parte el Sr. Presidente de la República (Portes Gil) ha dado a la prensa unas bien meditadas manifestaciones, cuyas principales cláusulas son las siguientes:

«Gustoso aprovecho esta ocasión para declarar públicamente con toda claridad que no es el ánimo de la Constitución, ni de las leyes, ni del Gobierno de la República, destruir la identidad de la Iglesia Católica, ni de ninguna otra, ni intervenir en manera alguna en sus funciones espirituales».

«De acuerdo con la protesta rendida cuando asumí el gobierno provisional de México, de cumplir y hacer cumplir la Constitución de la República y las leyes que de ella emanasen, mi propósito ha sido en todo tiempo cumplir honestamente con esa protesta y vigilar que las leyes sean aplicadas sin tendencia sectaria y sin prejuicio alguno».

«Con referencia a ciertos artículos de la ley, que han sido mal comprendidos, aprovecho la oportunidad para declarar:

1.° «Que el artículo de la ley que determina el registro de ministros no significa que el Gobierto pueda registrar a aquellos que no hayan sido nombrados por su superior jerárquico de su credo religioso, o conforme a su propio credo».

2.° «Respecto a la enseñanza religiosa, la Constitución y las leyes vigentes prohiben de manera terminante que se imparta en las escuelas primarias y superiores, públicas o particulares, pero esto no impide que, en el recinto de las iglesias, los ministros de cualquier religión impartan sus doctrinas a personas mayores o hijos de éstas que acudan con tal objeto».

3.° «Tanto la Constitución como las leyes del país garantizan a todo habitante de la República el derecho de petición. En esa virtud, los miembros de cualquier iglesia pueden dirigirse a las autoridades que corresponda, pidiendo la reforma, derogación o expedición de cualquier ley».

Palacio Nacional de México, a 21 de Junio de 1929.—El Presidente de la República, *Emilio Portes Gil.*—(Firmado).

A estas manifestaciones del Presidente alude el Ilmo. Sr. Ruiz y Flores en otras declaraciones a la prensa: «El Obispo Díaz y yo hemos tenido varias conferencias con el Presidente de la República, y los resultados quedan de manifiesto en sus declaraciones expedidas hoy».

«Me satisface manifestar que todas las conversaciones se significaron por el espíritu mutuo de buena voluntad y respeto. *Como consecuencia de dichas declaraciones, hechas por el Sr. Presidente, el Clero mexicano reanudará los servicios religiosos, de acuerdo con las leyes vigentes*».

III

Hemos transcrito la parte substancial de la documentación referente al comentado «arreglo» del conflicto religioso.

El alcance de lo convenido puede sintetizarse en muy pocas palabras: Los cultos católicos se han reanudado en México en las condiciones prescriptas por las leyes vigentes. Era la condición constantemente exigida por los Gobiernos desde 1926.

El Ilmo. Sr. Ruiz y Flores nos habla de los *males causados por la suspensión de cultos;* males que hubieran sido mayores cada día, que era preciso atajar a toda costa. Es preciso tener muy presente esto, cuando se quiere juzgar de la nueva actitud del Episcopado mexicano.

Tres años de experiencia han demostrado que la actitud asumida en Julio de 1926 no conducía a ninguna parte, que la ausencia del Clero no había logrado producir una conmoción nacional capaz de hacer que el Gobierno cambiara de actitud, que las fuerzas beligerantes de los católicos no constituían peligro serio para la vida política del país, que la situación, por parte del Gobierno, podía prolongarse indefinidamente.

Por otra parte, los intereses católicos (intereses espirituales, por supuesto) venían sufriendo los efectos desastrosos de la ausencia de aquellos a quienes la Iglesia los tenía encomendados. No era difícil prever que siguiendo por ese camino, el catolicismo mexicano sería muy pronto un montón de escombros.

Añadamos que la situación del Clero desterrado imposibilitaba casi totalmente la intervención eficaz en los asuntos interiores de la República; tanto más cuanto que los mejores elementos católicos, los que algo hubieran podido hacer en la vida política y social, estaban también en el destierro o militaban en las filas revolucionarias (llamémoslas así), o bien se encontraban reducidos a la impotencia y condenados al más absoluto silencio.

Creemos que, para salvar el catolicismo en la República Mexicana, era absolutamente necesario que los Sres. Obispos y su Clero volvieran a ocupar sus puestos al lado de sus feligreses; que a todo trance se debía aprovechar la primera ocasión propicia para restablecer los cultos y ponerse en condiciones de actuar desde adentro, aprovechando las lecciones dolorosas aprendidas durante estos años de persecución.

Tampoco para el Gobierno era indiferente la solución del conflicto religioso. La inquietud y angustia de varios millones de católicos, la falta de seguridad en las regiones donde operaban las partidas beligerantes, la desconfianza de los capitalistas nacionales y extranjeros, y la consiguiente crisis económica y moral de toda la República; todo esto había de preocupar a cualquier gobernante consciente, y seguramente preocupaba al Sr. Portes Gil y a su Gobierno.

Puesto que había interés por ambas partes en solucionar el conflicto, de ninguna manera ha podido sorprendernos el anuncio de un arreglo. Pero ¿ha

habido un verdadero arreglo? Más que arreglo ¿se trata de una total rendición de los elementos católicos a las exigencias del Gobierno?

El Ilmo. Sr. Ruiz Flores pide a los católicos plena confianza en las gestiones de sus Prelados, ya que éstos han obrado en perfecto acuerdo con la Santa Sede. Deber nuestro es acatar las medidas adoptadas y someter nuestro juicio al de aquellos que han sido puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios. Y así hemos de hacerlo.

Anotemos solamente los hechos que pasan ante nuestros ojos. Algún día los recogerá la historia y juzgará de su verdadero significado.

El Sr. Portes Gil ha declarado que no es su ánimo destruir la Iglesia ni mezclarse en sus asuntos espirituales.—Afirmación perfectamente acomodada a la letra y espíritu de la ley, y que siempre se ha reconocido en la práctica.

Añade que el registro impuesto a los sacerdotes no podrá hacerse sino a los designados por sus superiores jerárquicos.—Tiene esto el valor de reconocer explícitamente lo que ha venido siendo práctica constante de los Gobiernos mexicanos. La misma ley sería vulnerada en caso contrario. Dice que los individuos del Clero, *como cualquier habitante de la República*, gozan de la facultad de petición, respecto a las leyes del país.

No creemos de gran importancia esta declaración, ni nos satisface plenamente la palabra «habitante» cuando el punto a discusión es el de «ciudadanos mexicanos». En todo caso, declarando los Sres. Obispos que obrarán «de acuerdo con las leyes vigentes», no les alcanza el párrafo III del art. 37 constitucional, y por consiguiente, ninguna novedad encierra la declaración del Presidente.

Si esto es todo lo prometido por el Sr. Portes Gil (y así parece ser), bien puede gloriarse de haber logrado restablecer la paz en la República y contentar al pueblo católico sin rectificar en nada las leyes ni las prácticas establecidas.

Por su parte, los Sres. Obispos han determinado restablecer los cultos en las condiciones exigidas por la ley de Julio de 1926, inscribiendo a los sacerdotes en los registros del Gobierno, acatando las limitaciones impuestas por las Legislaturas de los Estados, restringiendo la enseñanza religiosa al interior de los templos; se resignan a prescindir de los sacerdotes extranjeros y de las comunidades religiosas; los Colegios, Asilos y demás instituciones de instrucción o beneficencia habrán de someterse al laicismo legal; y la Iglesia carecerá de personalidad jurídica y seguirá incapacitada para poseer bienes raíces.

Es de justicia añadir (y así lo advierte el Ilmo. Ruíz Flores) que sólo se trata de someterse a un hecho impuesto por las circunstancias, nunca de reconocer la licitud de tales exigencias injustas y tiránicas.

Una de las cláusulas del manifiesto del Sr. Ruíz Flores nos hace entrever un compromiso más: el de no formar partidos políticos de carácter católico. Aunque no lo viéramos más o menos expreso en tales declaraciones, es un precepto legal, y por lo mismo, una de las condiciones del arreglo.

IV

Como primeros efectos del arreglo convenido, podemos señalar la orden girada por la Presidencia de la República para dejar libre entrada a los sacer-

dotes desterrados; la entrega de los templos a los ministros registrados; y la invitación a los beligerantes para que depongan las armas y se vuelvan pacíficamente a sus casas.

Esto no ha sido obstáculo para desterrar al Ilmo. Sr. Arzobispo de Guadalajara, y prohibir (según se nos asegura) la entrada en la República a los ilustrísimos Sres. Arzobispo de Durango y Obispo de Huejutla. También nos dicen (no respondemos de ello) que varios de los jefes católicos rendidos han sido pasados por las armas. La limitación de sacerdotes se ha cumplido estrictamente; y las investigaciones sobre bienes eclesiásticos (con objeto de incorporarlos a la nación) se están llevando con inusitada diligencia.

Los Sres. Obispos entraron solemnemente en sus catedrales y los sacerdotes en sus parroquias; el pueblo católico ha dado muestras extraordinarias de su regocijo y entusiasmo. Los militantes, propagandistas, organizadores, oficiales y soldados del «ejército libertador» (todos ellos pertenecientes a la Liga de Defensa), han manifestado su sentir y sus propósitos en un valiente y sentido documento dirigido a la Nación mexicana.

Las circunstancias les habían empujado por el camino de la defensa armada; han realizado verdaderos prodigios de valor y sacrificio; millares de esos valientes católicos han quedado tendidos en el campo de batalla; seguían alentando grandes esperanzas en un triunfo remoto, pero que ellos creían seguro. Asumen ellos toda la responsabilidad de la rebelión, y declaran que jamás el Episcopado se ha mezclado en estas cosas.

«Debido a los arreglos celebrados el 21 de Junio próximo pasado por el Excmo. Sr. Delegado Apostólico y el licenciado Emilio Portes Gil, *y de los cuales la Liga y la Guardia Nacional han tenido conocimiento por las publicaciones hechas en la prensa de información,* se advierte que se ha llegado a una especie de arreglo, mejor dicho, de armisticio, por lo que se refiere a la controversia religiosa, con el fin de dar lugar a un cambio paulatino en la angustiosa situación».

En vista de ese acontecimiento, por la Religión y por la Patria hacen ellos el sacrificio de todas sus ilusiones de triunfo, y deponen las armas.

La Liga de Defensa no cree llegado el término de su misión; se propone ser en adelante lo que había sido al principio, una institución de acción ciudadana, fuera de todo partido político actuará como valor puramente cívico.

Resumiendo:

El Gobierno, hasta ahora, nada ha sacrificado de lo que había establecido; la Iglesia ha sacrificado todos sus elementos de combate, todo lo que pudiera ser considerado como de algún peligro para el Gobierno.

De todas maneras, hay que convenir en que no es hora de discutir detalles, sino de trabajar con energía en la obra pausada y silenciosa de borrar prevenciones, crear valores sociales, y preparar los ánimos para un cambio radical en el modo de apreciar las cosas de la Iglesia y el valor social del Catolicismo en México.

Así nos lo indica el Episcopado, así lo exige la realidad de las cosas, y así debe hacerse.

A. E. V.

Agosto de 1929.

CHILE

ANHELOS DE CULTURA.—La venida al país de ciertos conferenciantes extranjeros; el reflejo que nos alcanza de los resurgimientos espirituales e intelectuales de otros países europeos, como Francia y España; la protección cada vez más decidida que el pueblo otorga a las producciones literarias nacionales; la amplia difusión lograda por algunas revistas, como *Atenea, La Revista de Educación* y *La Revista Católica,* excelentes órganos de orientación literaria, artística o filosófica, todo ello está indicando un deseo ferviente de progreso cultural. En estos momentos funcionan en Santiago de Chile numerosas instituciones de carácter científico-literario, como son: La Academia Chilena, la Academia de Guerra, el Centro de lecciones de Literatura y de Arte, el Centro de estudios religiosos, el Centro literario del clero, el Club de señoras y la Sociedad libre de Conferencias.

CURSOS LIBRES DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE. La Universidad Católica ha iniciado una serie de cursos libres de estudios superiores. El programa de esta cátedra es el siguiente: Cursos de Filosofía y Lógica formal y aplicada, Criterología, Metafísica general u Ontología, Psicología experimental y Pedagogía, Historia Universal, Dogma Católico y Sagrada Escritura. Además, la Universidad Católica mantiene cursos de lenguas vivas: inglés, francés y alemán. También es un exponente de la alta cultura que caracteriza a la Universidad Católica de Chile, la Academia de bellas letras, que está dando vida a cursos denominados: Viernes literarios y Literatura Oriental, Investigaciones religiosas en Nueva-York, La Bruyer, La Amistad entre los antiguos y tres conversiones en el siglo XIX, Poetas americanos contemporáneos, Prosistas americanos contemporáneos, El paisaje en la literatura chilena, El habla huasa, Estudio sobre doña Emilia Pardo-Bazán, don Víctor Catalá y Concha Espina, Los catorce de la fama, El Romance de la conquista de Méjico, Perú y Chile; Valor histórico de la Araucana, El Arcipreste de Hita, e Historia del feminismo.

LOS CÍRCULOS TOMISTAS. Estos círculos, fundados por el P. Tomás Latorre, O. P., llevan tres años de vida, cada vez más pujante. Todos los lunes se dicta una conferencia, según el orden de materias, que es el siguiente: Teología Dogmática, Mística, El Teosofismo comparado con el Catolicismo, y Liturgia.

RECONCILIACIÓN CHILENO-PERUANA. El 17 de mayo último se publicó el arreglo definitivo de la cuestión de Tacna y Arica. Las bases del acuerdo son las siguientes:

1.° El territorio será dividido en dos partes: Tacna para el Perú, y Arica para Chile.

2.° El gobierno de Chile concederá al Perú en la bahía de Arica, un male-

ción, un edificio para la Aduana y una estación de ferrocarril; construído todo ello por el gobierno de Chile.

3.° El gobierno de Chile entregará al del Perú seis millones de dólares.

4.° El gobierno de Chile entregará al Perú todas las obras públicas y bienes raíces propiedad del departamento de Tacna.

5.° Erección de un monumento de paz en el Morro de Arica; que según opinión del poeta Sánchez Chocano, debería ser una estatua de Cristo con los brazos abiertos hacia ambos países. Esta estatua, dice Chocano, podría ser de bronce chileno, y bajo sus pies deberían ir vaciadas en oro peruano las palabras del Evangelio: «Amáos los unos a los otros».

6.° Chile y Perú se condonarán recíprocamente toda obligación, compromiso o deuda.

FIESTA DEL TRABAJO CRISTIANO. El 19 de mayo celebraron los obreros católicos el 35 aniversario de la publicación de la encíclica «Rerum novarum». La Unión católica de obreros de Chile entregó al Excmo. Sr. Nuncio Apostólico un pergamino que contenía la siguiente leyenda:

«A Pío XI, Vicario de Aquel que se compadeció de las muchedumbres; sucesor de Pedro, el pescador de Galilea; continuador de la obra de León XIII, el Papa de los obreros; que ha defendido la justicia y ha proclamado la paz, y recordado al mundo que el Reino de Cristo es la verdadera democracia; presenta el homenaje de su veneración y respeto, de su amor y obediencia La Unión Católica de obreros y empleados de Chile».

INTERESANTE CONFERENCIA. Don Benjamín M. Oviedo, miembro de la Sociedad de Historia y Geografía, leyó el 10 de Mayo una conferencia sobre la famosa Logia Lautarina; que tanto contribuyó a la independencia de Chile y a su organización. El conferenciante demostró que O' Higgins y la mayoría de los miembros de la Logia Lautarina fueron fervientes católicos, que hacían ostentación de su fe.

CÍRCULO DE ESTUDIOS RELIGIOSOS. Esta sociedad de defensa y cultura religiosa inició el 31 de Mayo un ciclo de conferencias. La primera estuvo a cargo del presbítero D. Emilio Vaise, quien hizo un acabado estudio de la novela rusa y su influencia perniciosa sobre las ideas religiosas.

En Junio: La unidad psicológica de Cristo en los cuatro evangelios y en todo el Nuevo Testamento.

Julio: La fe y sus peligros actuales; el Relativismo y la Teosofía.

Septiembre: Santo Tomás de Aquino y su influencia en los estudios religiosos, por el R. P. Fr. Tomás Latorre, O. P.

Octubre: El milagro.

Noviembre: La cátedra de cristianismo histórico de la Universidad de Pensilvania.

CENTRO LITERARIO DEL CLERO. El R. P. Alfoso Escudero disertó sobre los novelistas españoles de la nueva generación, que son poco conocidos en Chile y que valen tanto o más que muchos contemporáneos consagrados por la fama. El conferenciante estudió a Salvador Madariaga, sobre todo en sus novelas «Jirafa Sagrada» y «Arseval». También disertó dicho conferenciante sobre la filosofía de Bergson, afirmando que los ascendientes de este filósofo deben buscarse en los panteistas alemanes, especialmente en Kant.

FR. F. C.

Santiago de Chile, 24 de Junio 1929.

BIBLIOGRAFIA

Le Dieu au Coeur qui rayonne, por R. P. F. Anizau, O. M. I.—Editor, P. Lethielleux, París. 235 págs. en 8.°, 12 francos.

Que el Dios verdadero es un Dios que tiene corazón, es el argumento de este libro desarrollado conforme al siguiente plan: *Ce qu' il veut. Ce qu' il est. Comment il se manifeste.* Su exposición es clara y sencilla.

Como el tema es tan sugestivo, no es de extrañar que el libro tenga un sabor un tanto acaramelado, y que se le escapen frases que pudieran dar lugar a interpretaciones erróneas por parte de los *simples* fieles que es para quienes creo se destina. El estilo suelto y elegante se convierte en verdaderamente poético en la tercera parte, lo que da lugar a algunos capítulos (el 36 v. g.) que nos parece no responden bien al argumento de la obra. Cuestión de criterios. Por lo demás, contiene cosas que pueden ser útiles para toda clase de lectores.

Fr. I. C.

Abbé Paulin Giloteaux.—**Prêtre et Victime: L' Abbé Léopold Giloteaux** (1886-1928). – Ouvrage illustré de 14 gravures hors texte. Deuxième mille. Librairie Pierre Tequi 82, Rue Bonaparte, 82, Paris (VI.e)—Imprimerie de Montligean. La Chapelle-Montligean (Orne). Chez L' Auteur: Institution Saint-Jean. Donai (Nord).—1929.

Sacerdote y víctima. He aquí lo que nos ofrece en su libro el Abate Paulino Giloteaux; esto es, la vida íntima de un hermano suyo, el Abate Leopoldo que, abrasado por el fuego de la caridad divina, se ofreció a Dios en holocausto, asociándose al sacrificio de Jesucristo, para colaborar con él en la obra de la santificación de las almas y glorificación del Eterno Padre. No puede uno menos de conmoverse leyendo este libro escrito con amor, y que nosotros recomendamos con todo interés a las almas generosas para con Dios, y de una manera especialísima a los sacerdotes que, por razón de su ministerio, tienen que procurar la salvación del mundo.

Fr. E. M.

A. Forbes.—**Margaret Sinclair.** Traduit de l' anglais por A. Dechene. Deuxième édition.

Amena es la lectura de este libro en que se nos describe la vida de la joven religiosa Margarita Sinclair, muerta en olor de santidad en 1925. No dudamos en recomendarlo a todos, especialmente a las jóvenes de hoy, que necesitan muchos libros como este, en que se les ponga ante los ojos verdaderos modelos que imitar, forjados en el ambiente de los tiempos actuales y en medio de los peligros que ofrece la civilización mo-

derna, para que aprendan a revestirse del espíritu del Evangelio siempre necesario y siempre nuevo.

R. P. FANFANI.—Marie-Terèse PORTE.—**Marie Clotilde de Savoie, Princesse Jérôme Napoléon** (1843-1911). Vie et Lettres. Preface du R. P. GILLET, O. P., Provincial de France. Paris VI.e P. Tequi, Libraire-Éditeur. 82, Rue Bonaparte, 82.—1929.

La vida de la princesa María Clotilde de Saboya, que el R. P. Fanfani, O. P., escribió en italiano, la presenta hoy al público, en francés, con una abundante y exacta documentación, María-Teresa Porta.

Está dividido el libro en dos partes. La primera nos refiere en seis capítulos la vida admirable de la Princesa, y la segunda se reduce a una colección de 24 cartas que María Clotilde, siendo terciaria dominica, escribió al Rvdmo. P. Cormier. Estas cartas, que forman la segunda parte, son indispensables para conocer bien el alma grande de la princesa, su espíritu religioso, ya como cristiana, ya como miembro de la Tercera Orden de Sto. Domingo, y el corazón puro que latía en su pecho, a pesar de vivir en medio del fausto de la corte. La vida de la princesa María Clotilde merece ser leída con cariño por los dominicos especialmente, cuya Orden ha sido tan honrada por la Casa de Saboya, de donde salieron ilustres mujeres, como la bienaventurada Margarita de Saboya, la venerable María Clotilde de Francia y María-Teresa de Saboya, las cuales abrazaron la Regla de la Tercera Orden de Santo Dominga.

FR. E. M.

Le Breviaire, par Dom BAUDOT, O. S. B. Págs. 172, en 8.° París, Bloud et Gay (Bibliotheque catholique des sciences religeuses).

La historia del Breviario es la historia de la oración oficial de la Iglesia. Esto basta para que nos demos cuenta de la importancia del tema. El autor había escrito ya una obra semejante en la colección *Science e Religion,* que mereció la traducción a varios idiomas. En esta obra había puesto a contribución las obras más voluminosas de Batiffol y Baumer, y hecho de ellas una obra de divulgación.

Una cosa igual viene a ser el presente volumen, en armonía con la colección de que forma parte. El espíritu litúrgico, que tanto se echa de ver en las obras de los Padres Benedictinos, se nota también en el presente volumen, de suerte que el lector a la vez se instruye y se edifica leyéndole. Consta de dos partes. La primera es la historia de la formación del Breviario por etapas sucesivas desde los orígenes de la Iglesia hasta Pío X. La segunda expone su contenido y la coordinación de cada una de sus partes, en la que resalta la belleza del oficio eclesiástico.

FR. A. C.

La organización corporativa y su posible desenvolvimiento. Conferencia pronunciada el día 3 de mayo en el Ateneo de Madrid, por el Excmo. señor D. Eduardo AUNÓS PÉREZ, Ministro del Trabajo y Previsión. Madrid, 1929. Ministerio del Trabajo y Previsión. Sección de Publicidad. Páginas 68, en 8.°

Esta conferencia, que es el segundo volumen de la *Biblioteca de Política Social,* contiene en forma breve y clara la exposición de la organización corporativa hecha por el mismo que del alto puesto del ministerio dirige su implantación laboriosa en España. Reseñadas las diversas organizaciones del capital y el trabajo, sobre todo desde el siglo pasado, explica el Sr. Aunós la nueva organización y la consecuencia que está llama-

da a tener en la futura organización del Estado en la solución de lo que se ha dado en llamar el problema social. Cuán grandes sean las esperanzas que el Sr. Ministro tiene puestas en su obra se colige de las palabras finales: «pero yo espero más, espero que todo ello será fecundado al calor de estos hombres que ocupan la presidencia de los organismos corporativos, que presiden los comités paritarios, las comisiones mixtas, los grandes consejos de Corporación; estos hombres, a los cuales admiro y a los cuales quiero; estos magistrados nuevos de la paz y del trabajo, que no traen tan sólo el símbolo del ramo de oliva para dar a cada uno lo suyo, sino que vienen a estructurar la vida en un sentido de justicia, que es lucha, que es inquietud, que es realizar el máximo beneficio para aquel que necesita más y tiene menos, para aquel que, por ser más incapaz, necesita ser más auxiliado en la vida nacional. Si estos hombres alientan tales ansias de mejoramiento, en las capas más humildes de la sociedad formarán una legión de pacificadores de nuestro pueblo y con ello darán nueva vida aquellos principios seculares, que inspiraron a nuestra raza, que presidieron la conquista y la colonización de América, y que señalan a la España de hoy las grandes rutas de la civilización y del progreso social.

Fr. A. C.

Enchiridion Patristicum.—Loci SS. Patrum, Doctorum Scriptorum Ecclesiasticorum, quas in usum scholarum collegit M. J. Rouët de Journel, S. J. Editio sexta et septima. Págs. XXVIII-802 en 4.º Friburgi Brisgoviae MCMXXIX. Herder. Precio 8,50 ms. en rústica, 10 en tela.

Nuestros lectores deben ya conocer esta obra y seguramente los que hayan hecho uso de ella se habrán quedado complacidos y habrán dado gracias al autor y al editor de que en tan pequeño volumen hayan dado una colección tan selecta de textos patrísticos. La presente edición lleva mejorados los índices, que grandemente ayudan para utilizar la obra.

Fr. A. C.

Sept Retraites de la Mère Élisabeth de la Croix, Carmélite dechaussée Le thielleux, editor. Paris.

Van precedidos estos *Retiros* de una pequeña biografía de la sierva de Dios, que nos prepara para entrar con más fervor en lo interior de aquella alma, pues estos *Retiros* no son más que los apuntes donde escribía, por mandato de sus directores y para sus directores, todo lo que acaecía en su alma durante el tiempo de los ejercicios.

La serie de los editados ahora «galannent le travail tout surnaturel de pacification». Empiezan con los de 1869 cuando ella se entrega por completo a Dios, y acaban con los de 1883 en que se efectua el matrimonio espiritual.

No dudamos que este libro puede contribuir mucho a la gloria de Dios y edificación de las almas.

Fr. I. C.

El purgatorio en la tierra. Novela ascética, por D. Ramón Cots y Escrigas, médico. Petrixol, 8. Barcelona.

Ni Ascética, ni Literatura, ni argumento novelesco hay en esta ficción centonesca, en la que se revuelven el relato de una conversión, unas perogrulladas sobre la cría caballar y el matrimonio, una visión seudodantesca de un purgatorio que, en fuerza de querer ser trágico, degenera en cómico, y el proyecto de la fundación de una orden religiosa. ¡Todo ello en 75 páginas! Hay dislates de este calibre: «La sociedad celestial es

la *base* de la felicidad eterna». Alabaré la intención del autor, pero... las intenciones solas no salvan ni en Didáctica ni en Literatura.

Fr. A. C. T.

Tierra de campos. Novela de costumbres campesinas para fomentar el progreso agrícola sin menoscabo de las costumbres cristianas, por el Dr. Don Eugenio Merino, Pbro., Rector del Seminario de Valderas.—Editorial Políglota. Barcelona.

Las buenas dotes de observación y descripción del autor quedan medio soterradas por la masa plúmbea de amazacotados y latísimos diálogos, en especial en el primer tomo. Temo que los buenos propósitos y patrióticos afanes del Sr. Merino se malogren por falta de lectores. Miel sobre hojuelas será para los amantes de la rica Lengua castellana el abundante y expresivo léxico popular, que con diligencia y maestría captó el autor y con el que espolvorea su libro. A buen seguro que a la Lengua castellana se la irán ojos y deseos tras esos decires populares, verdaderos *vitaminas* filológicos, palpitantes y pletóricos de significado, vivacidad y ritmo, y almácigas en que nacen y se transforman, se combinan y renacen las palabras que recogen y alquitaran los diccionarios de las lenguas que no quieren vivir estratificadas en su perfección léxica y estilística. Y por este lado sí que aplaudo al Rector del Seminario de Valderas y recomiendo «Tierra de Campos» a los amantes de la opulenta Lengua castellana, hoy tan encanijada en libros, revistas, periódicos y conversaciones.

Fr. A. C. T.

Teatro de Bretón de los Herreros. Clásicos castellanos. Tomo 92. «La Lectura». Madrid. 1928.

Fluidez, espontaneidad y casticismo en la dicción, sencillez y llaneza en el asunto, desarrollado con naturalidad, gentileza y garbo, son las notas individuantes del temperamento literario de Bretón y por las que levantó figura entre la turbamulta de autorcetes que, o con instinto gregario sexteaban en los apriscos moratinianos, o cual parásitos vivían sobre traducciones ejecutadas «pro pane lucrando», no «de pane lucrando», como estampa el prologuista, cuya labor cotejadora peca por exceso de futilidad y cominerías y cuya pluma se convierte en difumino al delinear la biobibliografía bretoniana.

Los pensamientos, palabras y hechos de la clase media española en la primera mitad del siglo XIX que, para Pérez Galdós fueron las alas de Icaro, sirvieron a Bretón de alas de águila caudal. Estriba la diferencia en que Bretón era orífice-literario, cuyas joyas por sí mismas se meten por los ojos y captan los deseos y atención de los lectores, al paso que Galdós tenía mucho de buhonero, cuyas baratijas literarias necesitaron del reclamo estruendoso que le hicieron los cofrades de la escuadra y del mandil conglutinados con los «chicos de la prensa».

La celotipia de los dramaturgos, la poda de latiguillos políticos que hizo Bretón al reimprimir sus obras y el haberse metido en «La Ponchada» con la estrafalaria, bulliciosa y bullanguera Milicia Nacional, desataron contra él las iras de los periódicos políticos, heridos por rebencazos como este: «Ni disputas políticas, ni noticias—busco en ellos: son absurdas—comunmente las primeras—y fatales las segundas» *(Muérete y verás,* N. 570).

Bien haya «La Lectura», que nos da obras tan sustanciosas, instructivas y morales como «Muérete y Verás» y «El pelo de la dehesa», frutos jugosos de ingenio teatral tan relevante como el de Bretón de los Herreros.

Fr. A. Carrión.

Littérature grecque chrétienne, par G. GARDY.
Littérature latine chrétienne, par G. GARDY.
Les compagnies de prêtres du XVI^e au XVIII^e siècle, par P. PISANI, doyen du chapitre de N.-D. de Paris.
Le Pays biblique, par Mgr. LEGENDRE, doyen de la Faculté de théologie d' Angers.

La «Librairie Bloud et Gay» continúa publicando los pequeños pero interesantes volúmenes de divulgación destinados a formar la «Bibliothéque Catholique des Sciences Religieuses». Todos ellos, cortados por el mismo patrón, tienden a ofrecer al público católico una síntesis de los principales problemas y asuntos, históricos o científicos, que afectan a la Religión. En ellos encuentran los lectores una orientación, sólida y documentada, para salir del paso en sus dudas o controversias, para satisfacer sus afanes de saber enciclopédico, y para encaminar sus estudios hacia un conocimiento profundo y detenido de los grandes problemas científico-religiosos.

La *Littérature grecque chrétienne* presenta el cuadro biográfico y literario de los Padres y escritores de la Iglesía Griega o de la Latina que escribieron en griego, desde S. Clemente Romano hasta el Pseudo-Aropagita. Otro tanto se hace con los que escribieron en latín en la *Littérature latine chrétienne,* empezando por Tertuliano y acabando con S. Isidoro de Sevilla, a quien por cierto el autor da la importancia que se merece, y a quien llama con justicia «uno de los principales iniciadores de la Edad Media» en literatura. En ambas obras ofrece el autor una abundante bibliografía (cosa digna de estimarse), que puede servir de consulta a los que deseen ampliar sus conocimientos en la materia.

Les Compagnies de Prêtres du XVIe au XVIIIe siècle es un resumen histórico de la fundación, carácter, propagación y empresas de los siguientes Institutos Religiosos: Teatinos, Jesuítas, Doctrinarios, Escolapios, Oratorianos, Paúles, Sulpicianos, Eudistas, Ad-Exteros, Marianistas, Padres del Espíritu Santo, Maristas, Pasionistas, Redentoristas, Nazarenos y algunos otros.

Le Pays biblique es, como dice el prologuista, «el último fruto de medio siglo de labor científica» sobre la geografía e historia de Palestina. La obra se presenta más como geografía que como historia. Pero, como tratándose de Palestina, es en muchos casos inseparable la una de la otra, el autor busca en las investigaciones de carácter histórico y aún arqueológico el complemento de datos que sirven para trazar con exactitud la geografía de aquel país. Si a esto se añade que el autor ha viajado por Tierra Santa, que ha sido profesor por varios años de Sda. Escritura, que ha dibujado y publicado (con 2.ª edición) un mapa de Palestina, que ha sido el principal colaborador del *Diccionario de la Biblia* de Vigouraux en los artículos de geografía, y que ha seguido con escrupulosa atención la marcha de los últimos descubrimientos arqueológicos en los países bíblicos, ya se deja comprender el mérito excepcional que a su obra corresponde. Es verdaderamente un libro de grande utilidad para los estudiosos de la Biblia.

FR. E. S.

La Sagrada Biblia, texto latino y versión castellana del Ilmo. Sr. D. Félix AMAT, con numerosos grabados y comentarios de L. Cl. Fillion, sacerdote de S. Sulpicio, traducidos del francés por los Congregantes de Ntra. Señora del Pilar y S. Francisco de Borja de esta Corte, bajo la dirección del Reverendo P. Alfonso Torres, S. J.—*Nuevo Testamento,* tomo I, *Los Cuatro Evangelios.*—Madrid, Editorial Voluntad, S. A.

Para que el pueblo cristiano y católico pueda tomar gusto a la lectura de la Biblia y entretenerse en penetrar su sentido, sin el inconveniente de tropezar con escollos peli-

grosos, pocas ediciones tan apropiadas existen como la francesa de Fillion. Así lo acredita la aceptación que ha tenido, no solamente en Francia, sino también en el extranjero. Y es que Fillion, en sus explicaciones, no se contenta con lugares comunes, sino que pone empeño decidido en averiguar y expresar el genuino sentido de los Libros inspirados, extremando, por un lado, la discreción de su buen criterio católico, y, por otro, desentrañando el contenido literal y resolviendo sus dificultades a la luz de sus vastos conocimientos, como hombre muy preparado en la materia. Y no concurre poco a este propósito el acierto de ilustrar el comentario con gran acopio de grabados antiguos, que explican mejor que con palabras muchos detalles de las Sdas. Escrituras.

Por eso la traducción de esa obra al español, bien hecha y bien presentada, según acostumbra la Editorial Voluntad, por fuerza ha de resultar beneficiosa para nuestra patria y para todos los países que hablan nuestra lengua. Tanto más cuanto que creemos que ha de servir de estímulo, entre los individuos del clero sobre todo, para dar al estudio de la Biblia más importancia de la que hasta ahora se suele dar.

En esta edición castellana la versión de Amat suple a la francesa de Fillion; y por lo mismo corresponde con menor exactitud al original de los Libros inspirados. Pero ese inconveniente, si tal puede llamarse, queda subsanado por el comentario de Fillion, íntegra y fielmente traducido, y además acompañado de grabados, tal como aparecen en la edición francesa.

Fr. E. S.

Chanoine Laurent.—**Directoire Pratique** pour le Clergé, d' après le Nouveau Code Canonique et les décisions récentes des Congrégations Romaines. 7.e édition. XVII-296 págs. en 8.° 10 francos. Pierre Tequi, Rue Bonaparte, 82. Paris, 1929.

La rapidez con que se suceden las ediciones de esta obrita testimonia la buena acogida que el público le dispensa. Lástima que el autor, al preparar las nuevas ediciones, se limite a incluir las decisiones emanadas de las Congregaciones Romanas, sin tocar para nada el contenido de la obra, de donde viene a resultar que aparezcan aún en la presente edición dos inexactitudes, sobre las cuales llamábamos la atención al hacer la reseña de la primera y cuarta ediciones, referentes al lugar donde ha de colocarse el confesionario de las mujeres (pág. 29), y a los estudios necesarios para recibir el subdiaconado (pág. 68).

Fr. S. A.

Los grandes Maestros de la predicación.—Fr. Hernando de Santiago. Edición preparada por el P. Quintín Pérez, S. J.—381 págs. 8.° Administración de «Sal Terrae». Príncipe, 1. Apdo. 77. Santander. 1929.

Con esta colección de sermones escogidos del célebre mercedario Fr. Hernando de Santiago y otra de Vieira abre el P. Quintín una serie de publicaciones que han de contribuir al esclarecimiento de la historia de la predicación entre nosotros, a la vez que a enriquecer el tesoro de la literatura española. Esta exhumación de nuestros libros antiguos, tan raros y desconocidos, que sólo alguno que otro bibliófilo curioso puede ya dar con ellos y saborearlos, merece un sincero pláceme que nosotros con la más íntima satisfacción tributamos al P. Quintín.

El libro consta de dos partes: una larga introducción del mencionado Padre y el texto de los sermones escogidos de Fr. Hernando, con más una nota bibliográfica sobre las obras y ediciones del ilustre predicador intercalada entre ambas.

Lamentamos muy de corazón no disponer de espacio suficiente para exponer y razo-

nar varios reparos (algunos de bulto) que se nos han ocurrido al leer con atención este libro. Los vamos a consignar lo más sucintamente que nos sea posible comenzando por la introducción del P. Quintín en la que notamos bastante embrollo.

Ya en la primera página nos suelta este bombazo: «de los magníficos oradores de Nuestra Señora (de París no hay que hablar cuando se trata de predicación: caen entre el salón y el pórtico». ¡Si los habrá leído siquiera el P. Quintín! ¿Que sí? Pues entonces esa tan audaz eliminación que hace de ellos no puede proceder sino del estrecho y pobre concepto que se ha formado de lo que es y debe ser la integral predicación cristiana. Nos confirma en este parecer lo que dice en las páginas 15 y 16: «predicación, dice él, no es precisamente elocuencia; es la manifestación verbal del Evangelio para salvación del mundo; manifestación que puede hacerse con arte o sin arte, con elocuencia natural o sin ella». Nosotros creemos, por el contrario, que toda predicación digna de este nombre, toda predicación que aspire a ser eficaz, ha de ser elocuente con elocuencia natural, adquirida o sobrenatural, o con las tres clases de elocuencia a la vez, de forma que sin elocuencia en mayor o menor grado ni hay predicación ni predicador posibles.

Prosigamos. Nos parece demasiado enfática y casi superflua la pregunta que el padre Quintín formula en la página 17: «¿Ha habido arte oratoria en España?» Porque ¿quién ignora que la hubo realmente aunque no lo sepan o lo disimulen Maury, Jungmann, Schleiniger-Racke y G. Lucca? Por eso, aunque deseamos vivamente ver publicado el estudio que prepara el P. González Olmedo y el P. Quintín nos anuncia *como una revelación* sobre esta materia, no es precisamente porque esperemos hallar en ese estudio una revelación que ya peina muchas canas de tan vieja como es, sino porque, probablemente, hallaremos otras cosas muy dignas de saberse y de divulgarse. Y vamos andando. Tampoco estoy conforme con el P. Quintín cuando asevera que «en lo que los antiguos llamaron *facundia*... no cede (Fr. Hernando) la palma a nadie». Si él no la cede, digo yo, por lo menos se la arrebatan *velis nolis* otros varios, entre ellos Cabrera, bastando leer a ambos predicadores por espacio de un cuarto de hora para convencerse de ello. Y antes que se nos olvide, el Sermón de la Muerte que va al fin del volumen no es oración fúnebre (como la llama el P. Quintín) ni cosa que se le parezca, pues nada nos dice en ella de Felipe II, y lo mismo pudo predicarse en las honras fúnebres del Rey prudente» que en las de Napoleón Bonaparte. Una pieza oratoria de este jaez es ya sencillamente mala.

En cuanto a las correcciones morfológicas que el P. Quintín ha introducido en el texto, aunque, en mi concepto, inoportunas, por ser personas más o menos doctas las que han de leer este libro, y hasta perjudiciales para la historia de nuestra lengua, dejémoslas pasar en paz con alguna que otra excepción, v. gr.: ya que corrije en la página 90 *hecistes* y *venistes* escribiendo *hicistes, vinistes,* y poco después *dejastes,* debía haber modernizado completamente esos vocablos y escribir *hicisteis, vinisteis, dejasteis,* porque lo otro sólo lo dicen y escriben los analfabetos. En otro género de correcciones consideramos una pudibundez impertinente el suplantar con las palabras *embarazada* y *dar a luz* (pág. 81) los términos propios equivalentes empleados por Fr. Hernando como por todos nuestros clásicos, y una inconsecuencia dejarlos intactos dos líneas después, como si aplicados a *Doña Naturaleza* tuvieran el privilegio de no sugerir ninguna imagen o idea indecorosa. Finalmente (y esto ya no reza con el P. Quintín sino con Fr. Hernando), en la página 368 se trunca un texto sagrado para obligar a David a decir lo que al autor se le antoja: *mil años ante los ojos son como el día de ayer.* Desdichada muestra de los puntos que calzaba el orador en materia de disciplina escriturística.

Me despido suplicando al benemérito P. Quintín que si algún amargor le queda por las observaciones que he tenido el honor de hacerle, se desquite y endulce la boca aco-

giéndose a mi primera felicitación no menos merecida ni menos sincera que todo lo que ha venido después.

Fr. M. G. Cebaellos.

Mons. Luigi Cornaggia Medici.—**Dell' essenza del matrimonio** *e di due recenti scritti sull' impedimento dell' impotenza.* 47 págs. en 4.° Roma, via Alessandro Farnese, 11, 1928.

Aun los no muy versados en estas materias tienen noticia de las dos opiniones encontradas acerca del impedimento de impotencia respecto del matrimonio, afirmando los partidarios de una que existe dicho impedimento cuando hay *impotentia generandi*, mientras que los defensores de la otra sostienen que sólo la *impotentia coeundi* dirime el matrimonio. Entre estos últimos se cuenta nuestro autor, por lo cual le damos la enhorabuena, puesto que esa nos parece la sentencia más probable y que cuenta con argumentos de más valía por él hábilmente presentados, tanto para defender positivamente la tesis, como para refutar a los adversarios.

Es de lamentar, sin embargo, que no haya evitado el peligro, de suyo frecuente en tales ocasiones, de incurrir en exageración, al querer apartarse del otro extremo, y que haya estampado frases como estas: «L' nuomo, senza la donna, sente di esser privo di qualche cosa di cui, per se, ha bisogno»... «La copula coniugale provrede alla mutua integrazione fisica e spirituale dell' nomo e della donna» (pág. 6). «E difatti quando il marito si unisce alla sua moglie è come un corpo che riacquista una sua costola, e quando la moglie si unisce al suo marito è come una costola che riprende il suo posto nel proprio corpo».

Fr. S. A.

Saint Isidore de Séville.—Son Rôle dans l' Histoire du Droit Canonique, par Dom Paul Séjourné. Un volumen en 4.° de 535 págs. G. Beauchesne, Éditeur, Rue de Rennes, 117, París, MCMXXIX. Precio, 50 francos.

Sin llegar a panegirista incondicional, muéstrase en esta obra el P. Séjourné entusiasta admirador del insigne arzobispo hispalense, reseñando su labor no sólo como tratadista de Derecho Canónico, sino también su intervención eficaz como legislador en su archidiócesis, y sobre todo, en los célebres Concilios de Toledo a que le tocó asistir.

Mas no sólo en vida, sino también varios siglos después de su muerte, ejerció San Isidoro considerable influjo, así en ésta como en otras ramas de las ciencias, tanto en nuestra patria como fuera de ella, siendo acatada en muchas partes la autoridad del ilustre autor de las Etimologías con veneración y respeto, según lo atestigua, entre otros, el hecho de que el autor y coleccionador de las falsas decretales las pusiera bajo su nombre, a fin de que fueran por todos aceptadas.

En atención a lo bien que deja la figura de nuestro arzobispo, a quien llama el último Santo Padre, hemos de perdonarle al P. Séjourné algunas cosillas un tanto merecedoras de crítica que a veces consigna.

Esta obra servirá para que no pocos adquieran un concepto de San Isidoro bastante diferente del que manifiestan tener cuando al oir citar su nombre hacen un gesto, mezcla de compasión y de sonrisa.

Fr. S. A.

L' Evangile de Jesus-Christ, par le P. M. J. Lagrange des Frêres Prêcheur, Págs. XII-651, en 4.° París, Gabalda, 1929.

En el largo curso de sus estudios bíblicos, el P. Lagrange dió a luz un docto comen-

tario sobre cada uno de los cuatro evangelios. Los sabios, así católicos como heterodoxos, han sabido apreciar el mérito de estos cuatro volúmenes. Como conclusión de esta labor y corona de la misma, sacó luego a la luz pública la *Sinopsis griega* de los cuatro evangelios, asentado sobre bases nuevas y distintas de las seguidas hasta ahora. A ésta siguió luego la misma con el texto sagrado en lengua francesa. Como el objeto de los cuatro evangelistas es contarnos la vida de Jesucristo, cada uno según sus miras particulares, quedaba para remate de toda esta obra una vida de Jesucristo, que viniera a ser la síntesis de los evangelios diligentemente comentados. Y esto es lo que nos ofrece el libro que hoy presentamos a nuestros lectores. Este ha alcanzado ya en Francia varias ediciones en lo que va del año, no obstante abundar otras vidas de Jesucristo escritas por hombres doctos y especializados en los estudios bíblicos. La obra del P. Lagrange se distingue del tipo común de las vidas de Jesucristo. A su juicio no es posible escribir la vida del Salvador como se puede escribir la de cualquier personaje histórico. De Jesucristo sólo pudieron escribir la vida los evangelistas, movidos por el Espíritu de Dios, y quien mejor se adentra por la meditación piadosa en el texto sagrado conocerá mejor los íntimos secretos de la vida del Hijo de Dios. En virtud de esto, la nueva vida del P. Lagrange se titula *El Evangelio de Jesucristo,* porque en ella recoge y explica el testimonio de los evangelistas, según el orden de la Sinopsis. Es un comentario de la Sinopsis misma, pero un comentario puesto al alcance de toda persona inteligente, sin los bagajes pesados de erudición filológica, histórica y exegética, que en un comentario son indispensables. Es un comentario, además de docto, profundamente impregnado de piedad; no de esa piedad superficial, que está en solas las frases, sino en esa piedad honda que brota del mismo texto sagrado y que resuena en el alma del religioso consagrado desde hace tantos años, en el ambiente sagrado de Jerusalén a meditar, investigar y explicar la Escritura Sagrada y el texto de los Evangelios.

La obra va ilustrada con abundantes vistas de Palestina, planos y croquis, que ayudan mucho a la inteligencia del texto.

FR. A. C.

Sous la garde des anges, par Dom MEUNIER Chapelain du Mont Saint-Michel. Págs. X-156, en 8.° P. Téqui, París.

Que los ángeles existen y que éstos tienen encomendada la custodia de los hombres, es cosa que nos enseña la Escritura y la Tradición católica. Pero la piedad general de los fieles tiene poca cuenta con estas enseñanzas; en las prácticas de su vida cristiana los ángeles apenas son tenidos en cuenta para nada. Para despertar la devoción hacia nuestros custodios, Dom M. nos cuenta en una serie de breves capítulos la parte que los espíritus celestes tuvieron en la vida de muchos santos, sirviendo de intermediarios entre ellos y Dios. No es un trabajo de crítica histórica, sino de piedad cristiana.

FR. A. C.

El País Maravilloso (impresiones del Brasil), por Auxilio BERDIÓN. Industrial Gráfica, Reyes, 21, Madrid.

Auxilio Berdión es un joven español, que, a pesar de su juventud, ya conoció el vivir y luchar fuera de la Patria. De familia de diplomáticos, ha pasado algunos años en el Brasil dedicado a la noble tarea de la enseñanza. Fruto de esos años de residencia estudiosa en el Brasil, es el presente librito, lujosamente editado por *Industrial Gráfica.* Es un libro optimista, lleno de amor. En él se describe de una manera completa, aunque breve, el panorama del Brasil actual: Topografía, riquezas naturales que deslumbran, bellezas grandiosas, la cultura científica y artística, tipos y costumbres, semblanzas interesantísimas.

El libro de Berdión es utilísimo para conocer algo de lo mucho que representa el Brasil. Es un libro, repitamos, escrito con amor y optimismo, muy justificados.

Fr. J. L. T.

Historia del Misal Romano, por el P. Juan B. Ferreres, S. J. Págs. CXXIV 425, en 4.° Eugenio Subirana, Barcelona, 1929.

En el subtítulo, que omitimos por excesivamente largo, nos da el P. Ferreres cuenta detallada del contenido de su obra y de sus fuentes. Nos contentamos con el análisis del libro. En primer lugar describe en una larga introducción los códices e impresos por él examinados en los archivos de la antigua provincia tarraconense. De ellos hemos de felicitar al P. F., que con esto da a conocer las riquezas literarias de nuestra patria.

En la primera parte nos describe los sacramentarios y misales votivos, etc. que prepararon la formación del misal pleno, tal como nosotros le conocemos. Con estos documentos, tomando de aquí y de allí sus informaciones, emprende la explicación del ordinario de la misa. El autor nos ofrece infinidad de hechos, ritos, textos, etc., que muestran de una parte la libertad existente en los siglos medios dentro del tipo de la misma liturgia romana y de otra parte la identidad substancial de ese mismo tipo, no obstante las muchas variantes. Esto mismo se observa en los oficios de tiempo, en el santoral y en los oficios comunes o votivos, que el P. F. estudia con ayuda de las mismas fuentes en las partes siguientes de su libro. Termina la sexta parte con el estudio de la reforma de San Pío V y un largo comentario del oficio de Cristo-Rey.

En la obra del P. F. lo primero que hemos de alabar es el estudio que ha hecho de las fuentes litúrgicas españolas, poco conocidas de los liturgistas extranjeros.

Creemos que para estudiar el *origen* del misal romano hubiera sido bien remontar un poco más el vuelo y llegar hasta las liturgias primitivas, de las cuales es una la romana, distinta de las demás en muchas cosas, pero idéntica en el plan general. Los sacramentarios, por donde comienza el P. F., contienen ya la liturgia romana, pero no sus *orígenes*.

Mirada la obra desde el punto de vista literario, creemos que el libro no se presenta con aquellas formas que cautiven la atención del lector y le hagan amable la lectura. Es rico en datos, pero en nuestro pobre juicio, creemos que aun al precio de la omisión de algunos, hubiera sido mejor dar a la obra una redacción más fluída y atrayente. Según está, el libro agradará a los especialistas por los datos nuevos que descubre, a algunos lectores más pacientes por las cosas buenas que les enseña; pero me temo que canse y fatigue a la generalidad de los lectores, que desearíamos fuesen muchos, los cuales no alcanzarán a ver la utilidad, y menos a sentir ningún gusto en la enumeración de tantos detalles a su parecer sin importancia. No hay que olvidar que la ciencia no es de los singulares, sino del elemento universal, que en ellos está escondido. Esforzarse por poner en claro ese elemento universal, creemos que es la gran tarea del historiador, sea de la liturgia, sea de otra cosa cualquiera.

Fr. A. C.

La Prehistoire Orientale par Jacques de Morgan. Ouvrage posthume publié par Louis Germain. Tom. III. L' Asie Anterieure. Págs. VI-458 en 4.° mayor. Paris. Paul Genthuer. 1927.

Hace año y medio que en un boletín de S. Escritura dimos cuenta a nuestros lectores de los dos primeros volúmenes de esta obra póstuma de J. de Morgan. El presente volumen se distingue como los anteriores por una información amplísima de todos los elementos hasta ahora conocidos, que pueden ilustrar la prehistoria del Asia anterior, cuna y origen de las principales civilizaciones que más de cerca conocemos. Como ex-

plorador que fué en la Caldea y en Elam, J. de Morgan dedica amplios capítulos a la colonización de estas regiones y a la descripción de los restos de su cultura. Estudia luego en otro largo capítulo la primera industria de los metales (el cobre y el bronce) y en otro la del hierro, que se inclina a creer originarios de las regiones caucásicas. La Siberia tiene para el autor un especial atractivo. Da por asentado que esta región, hoy casi inhabitable por el frío excesivo, gozó de mejores condiciones de vida en los tiempos prehistóricos, que en ella desarrolló el hombre una gran cultura, la cual quedó aislada del resto del mundo durante el período glacial. Pasado este período y mudadas las condiciones climatéricas, la Siberia, como la Arabia, vino a ser la cuna de una multitud de pueblos, que en diversas épocas se derramaron por el Occidente y el Oriente en busca de mejores medios de vida. Este misterio de la Siberia induce a J. de Morgan a enunciar de una manera más categórica que los volúmenes anteriores dan ideas poco conformes con la unidad de la especie humana, que ningún creyente puede aceptar y que no dudamos en declarar contraria a los datos presentes o futuros de la verdadera ciencia prehistórica. Su amor por las culturas primitivas le hace además llorar amargamente la ruina de las civilizaciones inca y azteca, y hasta la evangelizac ón de los pueblos que la habían creado. Lamentos de especialistas, que piensan ser su facultad lo más importante para la vida humana y no comprenden que otros hombres, más atentos a procurar intereses superiores, crean necesario sacrificar por éstos otros de menor cuantía. Es el mismo fenómeno de los clasicistas, que renunciarían de buena gana al cristianismo greco-romano porque se hubieran conservado los templos, estátuas y demás monumentos del arte y de la cultura griega. El *unum necessarium* del Evangelio no se les alcanza.

Fr. A. C.

Adrien Cance.—**Le Code de Droit Canonique.** Commentaire succinct et pratique. Tome troisième, 530 págs., en 8.°, 25 francos. J. Gabalda, Rue Bonaparte, 90. París, 1929.

Por la reseña de los dos anteriores volúmenes, conocen los lectores el plan y método seguidos por nuestro autor. El presente volumen, tercero y último, trata de: *Los lugares y tiempos sagrados, Del culto divino, Magisterio eclesiástico, Beneficios, Bienes temporales de la Iglesia, Procesos, Delitos y penas,* terminando con unos Apéndices sobre la *legislación civil eclesiástica* de Francia, muy útiles para el clero francés.

La verdad es que resulta demasiada materia para un tomo de tan cortas dimensiones.

El que peor parado queda es el libro 4.° del Código, al cual no se le conceden más que 24 páginas. Para eso mejor hubiera sido no hablar de él. Y adviértase que al decir esto no dejamos de reconocer que es la parte menos práctica del Código—y el autor se propuso hacer un *Comentario práctico*—para el común de los lectores a quienes esta obra se dirige.

No dejamos, sin embargo, de reconocer que no carece este tomo de las buenas cualidades que ya hemos ponderado en los anteriores, y por ellas felicitamos al autor, pues ha prestado un servicio muy apreciable con esta obra, cuya difusión deseamos.

Fr. S. A.

El Criador y la Criatura, o las maravillas del Amor Divino, por el Rvdo. padre Fed. G. FÁBER, 4.ª edición. Hijos de Gregorio del Amo, Paz, 6. Madrid, 1929. Págs. 455, 6 ptas.

Acaba de aparecer la cuarta edición en nuestra lengua de esta hermosa obra. Esto muestra la grande aceptación que tiene, aceptación que se halla suficientemente justificada por el gran renombre de su autor. Divídese la obra en tres partes. En la primera se expone el estado de la cuestión, explicando qué significa tener un Criador y qué ser criatura. En la segunda estudia las dificultades y profundidades del amor Creador, y en la tercera resuelve las dificultades que de todo esto pueden desprenderse. Con admirable precisión plantea las cuestiones, orillando con la maestría propia de místico tan consumado las graves dificultades que en esta materia se ofrecen. Está escrito con la solidez de doctrina, la agudeza de observación y la originalidad de estilo que caracterizan las obras del célebre oratoriano.

FR. L. F.

A l' Aube d' une Vie, por P. BEAUFORT. París, P. Leshielleux, editor. Rue Cassette, 10, 1929. Págs. 122.

Es este librito la historia de una flor que entreabre sus frescos pétalos a la vida, la historia de una infancia. Los más encantadores detalles de la vida infantil están sorprendidos y reproducidos con una fidelidad admirable. Su lectura parece que hace volver a vivir unos instantes las horas felices de la primera edad. Está escrito por un corazón delicado y observador, y todo él rebosa ternura y cariño.

FR. L. F.

Cuentos Occidentales para niños grandes, por WILLIAM E. BLAKELY. Versión española por Gerardo N. Leza. Buenos Aires. J. Samet, editor. Avenida de Mayo, 1242-1929. Págs. XX, 238.

Más bien que cuentos es el presente libro una rica colección de vistas de la vida moderna. Parece al leerlo que ante los ojos del lector está desfilando un mundo, el mundo que vemos contínuamente, pero cuyos puntos ridículos nos pasan inadvertidos con frecuencia. Estos nos los muestra Blakely con una sal ática, con una psicología tan aguda y un humorismo tan refinado como habrá pocos que le aventajen. Todo el libro es una sátira penetrante, pero delicada, que hiere para sanar, no para irritar como muchas veces sucede. Es un libro que por su originalidad merece ser leído y meditado. Para que se pueda apreciar lo que decimos pondremos algunos ejemplos tomados al azar. *Supremo desinterés.* Una vez era un insigne filántropo, el cual, atento siempre a mirar por el bienestar de las futuras generaciones, nunca sabía qué pasos daban, ni donde pasaban la noche sus hijos.—*Una mujer sosa.* Una vez era una señora joven, muy instruída, la cual, cuando conversaba con caballeros cultos, gustaba de tratar cosas de substancia.—*Una vez* era un político demócrata consecuente.—*Una vez* era un partidario sincero de la «ley seca».—*Una vez* era un conferenciante extranjero, que no llevaba ningún retrato suyo para los periodistas.

La presentación material honra a la casa editora.

FR. L. F.

Quand la nuit tombe sur l' ame. Un libre pour ceux qui souffrent et qui pleurent, par HENRIETTE BREY. Traduit de l' allemand par la comtesse Elsa Hartig. Desclée, De Brouwer et C.ª, éditeurs. Bruges, París. Pags. 145.

Las almas que sufren hallarán en este libro un sedante para sus penas. Con bellas descripciones llenas de animación y de vida transporta al lector a los tiempos de Jesús,

haciendo revivir los más hermosos episodios de su vida en la tierra. Belén, el Tabor Getsemaní, el Calvario, van pasando ante los ojos del lector dejando caer sobre su corazón gota a gota el bálsamo vigorizador del consuelo. Es uno de esos libros que serenan el espíritu dejándolo fortalecido. Encanta con la riqueza y verdad de sus descripciones y algunos capítulos como el del leproso y el de la despedida de la Virgen son de un realismo admirable. Está escrito para las almas que tienen fe. Las que carecen de ella quizá pasarán por él sus ojos con indiferencia. No está escrito para ellas.

Fr. L. F.

Explicación del Catecismo de San Pío V por el Rvdo. Plat, Arcipreste y Canónigo honorario de Blois. Cuatro volúmenes en 8.° (2.055 págs.) con una carta del P. Monsabré.—Traducción de la 13.ª edición francesa por varios. Editorial Litúrgica Española, S. A., Sucesores de Juan Gili. Cortes, 581. Barcelona. 1928.

Copiamos de la nota impresa que nos ha remitido la Casa Editorial: «El Catecismo de S. Pío V predicado en cuatro años: he aquí el fin que se propuso el P. Plat al publicar esta importantísima obra de predicación que ya cuenta con trece ediciones en su lengua original... La sólida doctrina del más auténtico y autorizado Catecismo está expuesta y presentada con tal claridad y perfección, que según el parecer del ilustre Padre Monsabré, es imposible encontrar mejor expositor que el P. Plat. La Sagrada Escritura, la teología de Sto. Tomás, la liturgia, etc., han sido utilizadas para ofrecernos en doscientos ocho sermones y en forma asequible y sugestiva todo el verdadero significado de este magno Catecismo. El autor ha dividido naturalmente su obra en cuatro partes: *Símbolo de los Apóstoles, Decálogo, Sacramentos* y *Oración*. En esta forma, todo el ciclo de verdades, preceptos y medios de santificación, es presentado sucesivamente de una manera clara y magistral, formando en conjunto una espléndida suma predicable que rendirá servicios inapreciables al sacerdote celoso de su ministerio».

Apropiándonos con gusto y repitiendo estos elogios que juzgamos muy merecidos y que aún podían amplificarse, hemos de suplicar a la Casa Editorial que para una nueva edición revise la versión presente, hecha, o muy de prisa, o con bastante desidia, y trate de corregir la no corta lista de erratas gramaticales y de concepto que hemos encontrado en ella. Vamos a apuntar unas pocas no más: Vol. 1.°, pág. 62, lín. 3: «el nombre que no es sino tal, no es sino confusión». Corríjase así: «el número que no es más que número, no es sino confusión».—Vol. 2.°, pág. 20, lín. 15 y siguientes: Resulta ininteligible el pasaje sobre la conversión de Victorino relatada por S. Agustín *(Conf.* Lib. 8.°, Cap. 2.°).—Item, pág. 195: «Si prestáis oído (no *oídos)* oiréis (no *veréis)* sobre esta materia».—Vol. 4.°, pág. 258, lín. 12· «El Evangelio es formal sobre este punto». Corríjase así: *está terminante* sobre este punto.—Item, pág. 259, lín. 25: aquí falta el texto latino correspondiente a la razón 5.ª y se aduce otro impertinente.—Item, pág. 264, lín. 10: «Esta conclusión... es de tal modo evidente, que la expresaríamos *casi tan bien como Sto. Tomás*». Ininteligible también. «Et alia plura».

Fr. M. G. Ceballos.

Abbé Arnaud d' Agnel et Dr. d' Espiney.—**Le Scrupule.** *Comment le prevenir? Comment le guerir?* Un vol. de 300 págs. en 8.° 15 francos. P. Tequi, Libraire-Editeur. Rue Bonaparte, 82. Paris (VI.e) 1929.

A los tres enunciados del título y subtítulo de la obra, corresponden las tres partes en que se divide. Estudia la primera la naturaleza del escrúpulo, sus especies y variedades, sus principales factores psíquicos, sus causas psíquicas y físicas; la diferencia que hay entre el escrúpulo y la locura e histeria, terminando con un largo capítulo sobre las múltiples y funestas consecuencias a que el escrúpulo puede dar lugar si no se aplican a tiempo los oportunos remedios.

Estos pueden ser de dos clases: preventivos o preservativos, cuya aplicación se ha de hacer tan pronto como se presenten los síntomas; y curativos del escrúpulo ya existente, por no haber acudido a tiempo para atajarlo, o haberlo hecho sin resultado satisfactorio, y a ello se ordena cuanto se dice en la segunda y tercera parte de la obra, cuya originalidad, según leemos en el prólogo, «consiste en su carácter netamente utilitario», puesto que, sin prescindir por completo de la parte especulativa, es a la práctica a la que concede mayor importancia y extensión, así como también a las medidas preventivas contra el escrúpulo.

Es fruto esta obra de la acción aunada del director de almas y del médico de los cuerpos, de los datos de la experiencia religiosa y de los que aportan la psicología experimental y la patología, por lo cual resulta bastante completa en su orden. Con frecuencia se citan en ella San Francisco de Sales, San Ligorio, Fenelón y Bossuet, y no son raras las alusiones a diferentes tratados de Santo Tomás de Aquino.

Al leer el último capítulo de esta obra, consagrado a la «terapéutica del escrúpulo», nos asaltó el temor de que produzca desaliento en muchos y cierta desconfianza de llegar a curar los escrúpulos, en vista de tan complicados remedios como para ello se proponen, siquiera se trate de presentarlos como sencillos.

Fr. S. A.

Histoire de l' Eglise, tome I, **L' Antiquité Chrétienne,** par le Pére A. M. Jacquin des Frères Prêcheurs. Págs. 720, 50 fr. Desclée, Rue Saint-Sulpice, 30. París.

Es ésta una de las obras buenas que llegan a nuestra Redacción, y a gusto del que estas líneas escribe, la primera en su género. El P. Jacquin peca de modesto al decir que la compone, pensando sólo en la juventud estudiosa y en los sacerdotes que consagrados al ministerio carecen de medio y aun de tiempo para investigaciones personales más hondas; el profesor más ejercitado tendrá no poco que aprender en estos centenares de páginas, en las que se descubre no sólo al escritor de inmensa lectura y facilísima asimilación, sino también al estilista consumado, que da vida a la narración y hace de la historia arte.

Fruto de veinticinco años de enseñanza en una de las Universidades más doctas y acreditadas, esta obra viene a llenar un vacío que se dejaba sentir entre nosotros, y si la valía de los restantes volúmenes que el autor promete no desmerece, no pocos se alegrarán de haber encontrado en el docto dominico un nuevo Duchesne sin los errores y prejuicios que manchan la Historia de éste.

Cuarenta y seis largos capítulos comprende el presente volumen, y en ellos se historia, como el mismo título indica, la vida de la Antigüedad cristiana, que el autor hace terminar en 451 con el Concilio de Calcedonia. Nada de cuanto tienen los Manuales más completos falta en este Tomo, que, si imita la concisión y exactitud de aquellos, está en cambio exento de su fastidiosa aridez.

Abundan los estudios magistrales como los que consagra a las grandes herejías arriana, pelagiana y nestoriana, a la liturgia y al culto, al desenvolvimiento de la jerarquía, etc. Los materiales primeros proceden directamente de las primitivas fuentes de la historia eclesiástica, pero también tiene en cuenta las conclusiones de la moderna investigación. Ninguna de las recientes discusiones le pasa desapercibida, pero se cuida bien de enajenar su juicio, inclinándolo sólo del lado de la verdad, o que él cree ser tal.

Al tratar del Priscilianismo, hubiéramos preferido que no hiciese tanto caso de la autoridad de Sulpicio Severo. Una cosa resalta sobremanera a lo largo de esta Historia y es la escasez de notas que se advierten; sin embargo, se equivocaría grandemente quien por esas pocas notas fuese a juzgar de la erudición del autor, que es vastísima como acredita la lectura del texto.

Fr. M. C. G.

LIBROS RECIBIDOS

FANFANI (R. P.)—*Porte (Marie-Therese)*. Marie Clotilde de Savoie. Princesse Jérôme Napoléon. Vie et lettres. Téqui, rue Bonaparte, 82. París, VI. Páginas 180. Pr. 15 fr.

BARRET (L., S. M.)—*Manuel d' Adoration du Très Saint Sacrement.* Téqui, rue Bonaparte, 82. París, VI. Págs. 232.

BOULENGER (Dr. A.)—*Manual de Apolegética*. Introducción a la Doctrina cristiana. Edit. Políglota. Petritxol, 8. Barcelona, 1929. Págs. 512. Pr. 9,50.

ROUSTAN.—*Lecciones de Psicología*. Edit. Poblet. Madrid-Buenos Aires, 1929. Págs. 528. Pr. ptas. 12,50 y 6,25.

TRAVERS HERFORD (R.)—*Les Pharisiens*. Payot. Boulevard St. Germain, 106. París. 1928. Págs. 304. Pr. 30 fr.

S. S. L. (Pbro.)—*El cielo de los cuerpos resucitados*. Lib. Cat. Internac. Córcega, 415, Barcelona. Págs. 148. Pr. 2 ptas. en rústica, 3,50 en tela.

CACHIA (P. Vincentius, O. P.)—*De natura transsubstantiationis juxta S. Thomam et Scotum*. Collegio Angelico, Roma, 1929. Págs. 80.

NEUMAYR (P. Francisco, S. J.)—*Compendio de Teología Ascética*. L. Gili. Córcega, 415, Barcelona. Págs. 160. Pr. 1 pta.

Ordo divini Offici recitandi Sacrique peragendi juxta Kalendarium Eccl. universalis. MCMXXX. Marietti. Torín, 1929.

MAUSBACH (Joseph).—*Dasein und Wesen Gottes*. Ascendorffsche Verlagsbuchhandlung. Muenster i. W. 1929. Págs. 292. Pr. mk. 4,60 en rústica, 5,90 encuadernado.

RAMÍREZ (Alfonso Francisco). *Discursos*. México, D. F. MCMXXIX.

NOVIMAGIO (Rodulpho de).—*Legenda Beati Alberti Magni*. Edit. altera. Coloniae Agripinae, MCMXXVIII.

GAVIRA MARTÍN (José).—*Estudios sobre la Iglesia española medieval*. Imp. de Justo López, Cruz, 25. 1929. Págs. 180.

COTS Y ESGRIGAS (Ramón).—*El purgatorio en la tierra.* Imp. «Vad», Petritxol, 8. Barcelona. Págs. 80.

MERINO (Eugenio, Pbro.)—*Tierra de Campos.* Novela. Edit. Políglota, Petritxol, 8. Barcelona, 1929. Dos volúmenes. Págs. 440-488.

General bulletin of University of Santo Tomas. 1928-1929. *Sto. University press.* Manila, 1929. Págs. 328.

SÉJOURNÉ (D. Paul).—*Le dernier Pere de l' Eglise St. Isidore de Seville.* Beau-Chesne. Rue de Rennes, 117. París. Págs. 536.

GRANDMAISON (P. L., S. J.)—*La religion personnelle.* 4.ª ed. Gabalda, Bonaparte, 90. París-VI. Págs. 180.

GARDEIL (P. A., O. P.)—*La crédibilité et l' Apologetique.* Gabalda, Bonaparte, 90. París-VI. Págs. 320.

SCHMITT (Franc. Salesius).—*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi liber Monologium.* Hanstein, Bonn, 1929. Págs. 66. Pr. 2,80 mk.

XIMENEZ (Fr. Francisco, O. P.)—*Historia de la provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores.* Tipografía nacional. Guatemala, 1929. Tomo I. Págs. 550.

Analecta sacra tarraconensis. MCMXXIX. Volumen V. Biblioteca Balmes, Duran i Bas, 11, Barcelona. Págs. 592.

GOMÁ Y TOMÁS (Ilmo. Sr. Dr. D. Isidro).—*La Mediación de la Virgen y la misión del Sacerdocio católico en la Iglesia de Cristo.* Imp. L. Martínez Moreno. Tarazona.

MASSON (Y. E., O. P.)—*Vie chrétienne et vie spirituelle.* Bloud et Gay. París, 1929. Págs. 232.

HEYSSE (Albanus, O. F. M.)—*Liber de sex principiis Gilberto Porretano ascriptus.* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Muenster i. W. 1929. Páginas 36. Pr. mk. 0,90.

KOCK (Josephus).—*Durandi de Porciano, O. P. Quaestio de natura cognitionis.* Aschendorffsche Verlag. Muenster i. W. Págs. 76. Pr. 1,35 mk.

PELSTER (Franciscus, S. J.)—*Thomae de Sutton, O. P., quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse.* Aschendorffsche Verlag. Muenster i. W. Págs. 64. Pr. 1,20.

MESANZA (Fr. Andrés, O. P.)—*Bibliografía de la provincia dominicana de Colombia.* Parra León Hnos. Edit. Caracas, 1929. Págs. 340.

GALTIER (R. P., S. J.)—*Le péché et la pénitence.* Bloud et Gay. París, 1929. Págs. 220.

AMANN (E.)—*L' Eglise des premiers siècles.* Bloud et Gay. París, 1929. Páginas 200.

VERNET (Félix).—*La spiritualité médiévale.* Bloud et Gay. París, 1929. Páginas 220. Pr. 12 fr.

CALVET (J.)—*Littérature française.* Bloud et Gay. París, 1929. Págs. 225. Pr. 12 fr.

DENNEFELD (L.)—*Histoire des livres de l' Ancien Testament.* Bloud et Gay. París, 1929. Págs. 180.

TROCHU (Dr. Francisco, Pbro.)—*Vida del Cura de Ars, Patrono del Clero parroquial.* Trad. esp. del Ilmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Málaga. Edit. Litúrgica Española. Barcelona, 1929. Págs. 700.

FÁBER (R. P. Federico Guillermo). - *El Criador y la criatura, o las maravillas del Amor divino.* Hijos de Gregorio del Amo, Paz, 6. Madrid, 1929. Págs. 456.

LEMOYNE (Juan Bautista).—*Vida breve del Beato Juan Bosco.* Turín-Societá editrice internazionale, Corso Regina Margaritta, 174. Págs. 640.

BIERBAUM (P. A., O. F. M.)—*La religiosa por los caminos de Sta. Teresita del N. Jesús.* Editorial «Seráfica». Vich, 1929. Págs. 162. Pr. 1 pta.

PÉREZ (P. Quintín, S. J.)—*Los grandes maestros de la predicación. Fr. Hernando de Santiago.* Sal Tarrae, Príncipe, 1. Ap. 77. Santander, 1929. Páginas 382.

PLAT.—*Explicación del Catecismo Romano.* Trad. esp. del Dr. Modesto Villaescusa. Edit. Litúrgica española, Cortes, 581. Barcelona, 1929. 4 tomos, en 8.°, con 2.055 págs. Ptas. 28 y 32.

BYRNE (Ethna).—*Bourdaloue moraliste.* Beau-Chesne, París, rue de Rennes, 117. Págs. VII, 502. Pr. 40 y 44 fr.

MILLOT (Chanoine).—*Ce que c' est qu' une Eglise. Discours de circonstance.* Téqui, París-VI, rue Bonaparte, 82. Págs. 328.

MARTÍNEZ SARALEGUI.—*La conquista del carácter.* Edit. Voluntad, Madrid, 1929. Págs. 176.

ROUET DE JOURNEL.—*Enchiridion Patristicum.* Herder. Friburgo de Brisgovia, 1929. Pr. 8,50 y 10 mk.

AUNÓS (Excmo. Sr. D. Eduardo Pérez).—*La organización corporativa y su posible desenvolvimiento.* Madrid, Ministerio de Trabajo y Previsión, 1929. Págs. 68.

LAGRANGE (P. M. J., O. P.)—*Evangile selon Saint Marc*. IV Edition. Gabalda et fils, rue Bonaparte, 90. París, 1929. Págs. CXCII y 482. Pr. 100 fr.

MORGAN (Jacques de).—*La Prehistoire Orientale*. T. III. L' Asie Anterieure. Paul Geuthner, rue Jacob, 13. París, 1927. Págs. 460.

SARASOLA (P. Luis de).—*San Francisco de Asís*. Espasa-Calpe, Río Rosas, 24. Madrid. Págs. CVIII y 606. Pr. 18 ptas.

VANDERVORST.—*Israel et l' Ancien Orient*. II Edit. Albert Dewit, rue Royale, 53. Bruxelles, 1929, Págs. XIV, 452.

ALEMÁN (Mateo).—*Guzmán de Alfarache*. «La Lectura». Madrid, 1929.

CORTINA (Augusto).—*Jorge Manrique*. Cancionero. «La Lectura». Madrid, 1929.

MAROTO (Philippus, C. M. F.)—*De extraordinario jubilaeo anni 1929*. «Cuore di Maria», Via Banchi Vecchi, 11, 12, 13. Roma. In 8.°, págs. 84. Pr. 10 liras.

VITORIA.—(*Guía de) Patrocinada por el Excmo. Ayuntamiento de esta ciudad*. «Librería general» de Ruíz y Eguíluz. Vitoria, 1929.

BLAKELY.—*Cuentos occidentales para niños grandes*. Samet, editor. Avenida de Mayo, 1242. Buenos Aires.

BREY (Henriette).—*Quand la nuit tombe sur l' ame*. Desclee de Brouwer, Editeurs. París. Págs. 148.

BEAUFORT (P.)—*A l' Aube d' une Vie*. Lethielleux, libraire-editeur, 10, rue Cassette, 10. París-VI, 1929. Págs. 124. De venta en la librería Subirana. Puertaferrisa, 14. Barcelona.

MEUNIER (Dom).—*Sous la garde des Anges*. Tequi. Rue Bonaparte, 82. París-VI. Págs. 164.

ZUBIZARRETA (Valentín).—*Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis*. Vol. I, Theologia Fundamentalis. Elexpuru, hermanos. Bilbao, 1925.

DUPLESSY (Chanoine Eug.)—*Histoire d' un Défi aux adversaires de Lourdes*. Téqui, 82, rue Bonaparte, 82. París-VI, 1929. Págs. 164.

BRIAN-CHANINOV.—*L' Eglise Russe*. Bernard Grasset. París, 1928. Págs. 216.

ROSA (P., S. J.)—*Saint Anselme de Cantorbéry*. La vie et l' ame de Saint. Adaptation francaise. Desclée de Brouwer, rue des Saits-Peres, 76 bis. Bruges. Belgique, 1929. Págs. 344.

LACRAMPE (O. Czeslaw, O. P.)—*Wszechpósrednictwo N. Marji Panny*. Lublin, Uniwesrytet, 1929. Págs. 72.

AVINYO ANDREU (Mossen Joan).—*Moderna visió del Lul-lisme.* Imprenta de la Cassa P. de Caritat, Carrer de Montalegre, 5. Barcelona, 1929. Páginas 120.

VIOLLET (Juan).—*Educación de la pureza y de los sentimientos.* Traducción esp. del Dr. M. Hernán-Villa. Editorial Litúrgica Española, Cortes, 581. Barcelona, 1929. Págs. 264.

VIOLLET (J.)—*Educación por la familia.* Traducción española del Dr. M. Hernán-Villa. Editorial Litúrgica Española, Cortes, 581. Barcelona, 1929. Págs. 176.

VIOLLET (J.)—*La armonía conyugal.* Traducción española del Dr. M. Hernán-Villa. Editorial Litúrgica Española, Cortes, 581. Barcelona, 1929. Páginas 212.

VOSSLER (Karl).—*Positivismo e idealismo en la Lingüística y el Lenguaje como creación y evolución.* Trad. del alemán por José Francisco Pastor. Editorial Poblet, Madrid-Buenos Aires.

GRANDGENT (C.)—*Latín vulgar.* Trad. del inglés por Francisco de B. Moll. Centro de Estudios Históricos. Madrid, 1928. Págs. 384.

LAVEILLE (Mgr.) *Une bienfaitrice des humbles.* Mere Saint-Paul, Fondatrice des Soeurs Servantes de Marie. 1798-1867. Téqui, rue Bonaparte, 82. París-VI, 1929. Págs. 364. Pr. 15 fr.

NOVICES.—*De Notre-Seigneur.* Téqui, Bonaparte, 82. París-VI, 1929. Pr. 9 fr. Págs. 220.

TERRIEN (J. B., S. J.)—*La gracia y la gloria.* Traducción de la quinta edición francesa. Editorial Voluntad. Madrid, 1929. Gaztambide, 3. 2 tom. Precio 8,50 ptas.

ROEY (Cardinalis van).—*De virtute charitatis.* Quaestiones selectae. H. Dessain, Mechiniae, 1929. Págs. 368.

JACQUIN (A. M., des Freres Precheurs).—*Histoire de l' Eglise.* Tomo I. L' Antiquité chrétienne. Editions de la Revue des Jeunes, Desclée, rue Saint-Sulpice, 30. París-VI. Págs. XVI-706. Pr. 50 fr.

ZARCO CUEVAS (P. Julián, O. S. A.)—*Catálogo de los Manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial.* Tomo III. San Lorenzo de El Escorial, 1929. Págs. 568. Pr. 25 ptas.

TONQUÉDEC (Joseph de).—*La critique de la connaissance.* Beau Chesne, rue des Rennes, 117. París, 1929. In 8.° carré. Págs. 568. Pr. 40 fr.

JOLIVET (Régis).—*La notion de substance.* Essai historique et critique sur le développement des doctrines d' Aristôte à nos jours. Beauchesne, rue des Rennes, 117. París, 1929. In 8.° carré, págs. 342.

GOBLOT (Edmundo).—*Tratado de Lógica*. Obra premiada por la Academia de Ciencias morales y políticas de Francia. Editorial Poblet. Madrid-Buenos Aires, 1929. Págs. 387. Pr. 12 ptas.

THIEL (Dr. Mathias)—*Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen*. Prinzipien zu einer philosophischen Characterlehre. Herder et Co. Freiburg im Breisgau, 1929. Págs. XIV-84, in 8.° Pr. 2 mk.

Archives de Philosophie.—Volumen VI. Cahier IV. Bibliographie critique. Beau-Chesne, 1929. Págs. 392.

PAETOW (Louis John).—*Morale Scolarium of John of Garland (Johannes de Garlandia), a professor in the Universities of Paris and Toulouse in the thirteenth century*. University of California Press, Berkeley, California, 1927. Pr. 4,25 dol.

MEDRANO (P. Victoriano, S. J.)—*Escala espiritual para salir del pecado y subir a la perfección*. Hijos de G. del Amo, Paz, 6. Madrid, 1929.

VITALI (D. Francisco).—*El mes de Noviembre en sufragio de las benditas almas del Purgatorio*. XIV edición. Hijos de G. del Amo, Paz, 6. Madrid, 1928.

OBISPADO DE SALAMANCA 1.ª Septembris 1929.

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.

SALAMANCA.—Imp. de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado.